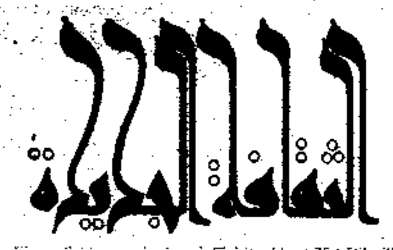


مجلــة فكريــة ابــداعيــة

مجلــة شهـريــة تـصـدر مؤقتـا اربـع مـرات في السـنــة

الســنــة الـرابـعــة - الـعـدد الـرابـع عشـــر - 1979

الـعـنـوان :
ص. ب. : 505
المحمديــة - المغـرب

الموضوعات

● دراسات

● شعر

الاشتـراكـات :

المغرب :
الاشتـراك العـادي 20 درهما
اشتراك المؤسسات 50 درهما

الاقطار العربية واوروبا :
الاشتـراك العـادي 50 درهما
اشتراك المؤسسات 150 درهما
اشتراك المساندة : ابتداء من 50 درهما

تبعث الاشتـراكـات باسـم
مـحـمـد بـنـيـس
الحساب البريدي 1.383.41 الرباط

1 ـ المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن راي كاتبيها .
2 ـ المقالات التي لم تنشر لا ترد الى أصحابهـا .

بهتـان ثقـافي لـ « مسـخ » سياسـي

أحمد اوبلحاج

أولا : تمهيد : في المنهـج :

أهمية كل منهج ومعيار صحته ، سواء على مستوى التفكير أو الفعل ، الفرد أو الجماعة ، هو مقدار ما يضمنه لنا التمسك به من الوقوع في الاخطاء ، وبالمقابل مقدار ما يضمنه لنا من نجاحات . وهو بهذا المعنى السر الذي يكمن وراء كل اخفاق عند فساده أو انتصار عند سداده .

وليست مسألة اختيار أحد من المناهج الفكرية قضية ذكاء أو ارادة ، بل هي في نهاية التحليل قضية مصالح تفرق بين الناس « أفرادا وجماعات ، في مستوى تبني منهج ما في حيواتهم أو سلوكهم وتفكيرهم ...

والتفكير العلمي ومنجزاته ، وما يوفره لنا اليوم من منهج واقعي : مادي وموضوعي ، يكفل للآخذين به في [illegible] الشروط الذاتية والضرورية لمسيرة فعالة في تغيير محيطهم وكياناتهم في الآن نفسه [illegible] وأجمـل في الحيـاة .

ومن أهم ما يعلمنا العلم اياه ، صدورا من دروس الحاضر والماضي ، وفي ميدان معاش الناس وحياتهم ، خصوصا وما يتصل بموضوعنا :

أ ـ أن ننظر الى الواقع كما هو اذا كان هدفنا حقا تغييره ايجابيا ، وأن ننتبه في الدرجة الثانية الى قوانينه العامة والخاصة . ومن أبرز ذلك ما يزخر به من تناقضات شاملة ومتعددة المستويات هي عامل تحركه وتبدله الدائم ايجابا أو سلبا ، تقدما أو تخلفا .

ب ـ تلك التناقضات المتعددة لا تكون في كل لحظة على نفس الاهمية والدرجة والنضج، بل انها في كل مرحلة تتوزع موضوعيا بين ما يعتبر فيها رئيسيا باستقطابه للبقية وتهيوءه للحل، وما يعتبر ثانويا، بمعنى عدم امكان حله قبل حل الرئيسي ، وسهولة ذلك بعد حله .

ت ـ وفضلا عن ذلك فهو يعلمنا ان بعض تلك التناقضات الثانوية ، ولسبب طاريء وخارجي غالبا ، قد تصبح رئيسية ، والرئيسي يصبح ثانويا

بصفة مؤقتة ، وحينئذ يجب تغيير التوجه من طرف الذات الفاعلة في التغيير حتى تتلاءم ومعطيات تبدل الواقــع .

ث ـ وهو ينبهنا الى استحالة حل تناقض ثانوي قبل الرئيسي ، أو حل تناقضين في نفس الوقت بأية طريقة كانت . ذلك أن التناقضات هي في الواقع الملموس ، وهي من ثم ذات طبيعة موضوعية وليست من اختراع الذوات . ولذا فعلى وسائل حلها أن تستمد من نفس الطبيعة الموضوعيــة . اننا لا نستطيع تعليم المشي للرضيع مثلا ، أو نجمع في الآن معا بين النوم والعمل ، أما اذا أردنا « اعادة » حل تناقض سبق حله ، كما لو عمدنا الى طالب جامعي وأدخلناه مسيدا لتعليم الابجدية ، فسنبعث الناس على الهــزء منــا والتنــدر .

ان بعض مواطنينا ، سامحهم الله ، يأبون سوى الاشاحة بانظارهم عن كل تلك المنجزات الفكرية التي دفعت البشرية من أجل الوصول اليها الكثير من التضحيات والضحايا ، مصرين عى رؤية وممارسة ذاتية تنتج أفكارا من النوايا بدل الواقع ، والبرامج من الارادات بدل الحاجيات الموضوعية ، مقدمين هكذا ، ومن عنجية أهوائهم أو بايعاز من غيرهم ، التناقضات الثانوية على الرئيسية ، التناقضات في صفوف شعبهم على مستوى اللغة أو الثقافة الروحية ، على التناقض الرئيسي الذي يستقطب في حقيقته مجموع طبقات الامة الوطنية من جهة ، والاستعمار الجديد وعملائه المحليين من جهة اخرى. وفاشلا ما يحاولونه ، فوق أنه مضر أبلغ الضرر بالقضايا نفسها التي تمثل في الجوهر الدوافع العميقة لاغلبيتهم ، أما بعضهم الآخر ـ وهو قليل ، لكنه قيادي ـ فهو يعرف ما يصنع نظرا لوضوح مصالحه اللاوطنية ، ويفهم العلاقة المباشرة التي تربط تلك المصالح الى منعكساتها على مستوى الافكار والخط السياسي لممارساتهم .

في الحديث التالي سنحاول طرح الموضوع للنقاش عامدين الــى كسـر الطوق المريب والمخيم على الممارسات السرية لهؤلاء . مسلطين بعض الضوء الكاشف على الاقبية المظلمة والتحركات الخفية والمريبة التي سقط فيها بعض من مواطنينا ، مهتمين أولا : بدفع « المحايدين » بصمتهم لتحمل مسؤولياتهم في قضية تهمهم وتساهم في تقرير مصيرهم . وثانيا : بنقد ممارسات بعض الهيئات والمؤسسات الممارسة على الصعيد السياسي أو ما يتصــل بــه . وثالثا : بتنوير بعض من اولئك المنغمسين في مستنقع « الجريمة » بنوايا حسنة فعلا ولكنها زائفة ما دامت بدون وعي .

وانني بهذه المبادرة أقدم طريقا أخرى غير أسلوب النعامة او التحايل والمناورة الذي يفضله البعض عوض المواجهة ، وهم بذلك لا يفعلون أكثر من تأجيل ما هو حتمي الوقوع ، والفرق في المواجهة بين اليوم وغدا هو اننا

ستضيع فرصة ايقاف الجذام عند بداياته وقبل استشرائه كما وقع في فلسطين سابقا وفي لبنان اليوم .

ثانيا : خصائص عامة :

تتسم تلك التيارات أعلاه ، على تعددها وتنوعها ، ببعض السمات العامة والمشتركة، يمكن استشفافها على عدة مستويات وأصعدة يمكن التركيز من بينها على :

أ ـ الصعيد الايديولوجي السياسي :

1 ـ ان من أهم قوانين الصراع الاجتماعي والسياسي في التاريخ البشري والذي يتجلى واضحا في تاريخ وطننا الحديث ، أن التيارات الطفيلية اجتماعيا وسياسيا ... عادة ما تجد مجال نشاطها الارحب في الوقت الذي تكون فيه قوات الامة الاساسية مستقطبة الاهتمام لقضية مركزية وتناقض رئيسي تتوزع حوله الآراء وتتصارع الخطوط. فتنعزلتلك التيارات بنفسها عن كل ذلك ساكتة عنه ومنشغلة بتوسيع وتعميق تناقضاتها الثانوية الخاصة في غفلة عن الزمن وعن النـاس .

2 ـ ان مثل هذه التيارات ، كذلك ، عادة ما تخفي نواياها واهدافها السياسية ليس عن الطرح العلني في الساحة العامة وحسب ، بل وحتى عن نفسها كذلك في صيغ ايديولوجية ملتوية ومتلبسة ومرنة وبشكل تمتنع معه عن الوضوح في طبيعتها وفي مواقفها وفي تحالفاتها ، مفضلة ـ وبشكل لا واع ولا ارادي كما هو قانون كل ايديولوجيا ـ طرح نفسها بوجوه أخرى روحية وثقافية ـ فنية ... عامة جدا وباهتة الملامح ... في بداياتها طبعا .

3 ـ وان عدم الاعلان عن موقف أو مواقف سياسية شاملة ومفصلة وصريحة ... لا يعني البتة عدم وجودها بالاطلاق عند أمثال هذه الطوائف وبالاحرى عدم امكان وجودها ، بل على العكس تماما : فهناك من جهة آراء ومواقف مشتتة متفرقة ، وبالخصوص حول القضايا الخارجية ، والتي اذا عكستها نحو الداخل فانك لا بد واجد معاني ودلالات . وهناك ، من جهة أخرى، وفي مواقفهم الخاصة من تلك التناقضات الثانوية التي يركزون مجهودهم على طرحها واستثمارها ما يمكن اعتباره شبه محيط ومناخ سياسي يقبل العديد من الاستخلاصات والاستنتاجات ، وفوق ذلك وأهم منه انمواقفهم السياسية العميقة تستمر مضمرة مبطنة بشكل لا واع في القاعدة وشبه واع في القمة لا ينتظر سوى سنوح الفرصة في الزمن والمكان ليعلن عن نفسه ممارسة بعد تقوية التنظيم واتساع التأثير في المحيطين الاجتماعي والثقافي وربما كذلك في انتظار الضوء الاخضر ياتي من المراكز الخفية التي تحرك الخيوط .

4 ـ ان مثل تلك الحركات غالبا ما تاتي اثر لخفاقات سياسية كبرى على مستوى الأمة جميعها أو على مستوى بعض طبقاتها ، وهي بذلك تظهر كرد

نمط سلبي للفشل نتيجة في ارضيته ، وكبعوث مزيف على اسبابه ودواعيه ، وكمشروع وحيد لطريق بديل لـ « النجاح » بعوض طريق الاخفاق السابقة .

5 ـ وحول الموقف من التناقض الرئيسي الذي تعيشه الامة فهي تكتفي بالصمت عادة مع نوع من الايحاء لكل الاطراف أنها معها ، تاركة « الاختيار » لاتباعها باتخاذ الموقف الملائم لكل شخص، وهي بذلك تضمن، من جهة، تخفيف وضع الغموض المقيد لها، ومن جهة أخرى، استمرار الاتصال شبه العضوي باطراف الصراع الاساسية ، رابحة بذلك رضاهم ، أو على الاقل مسالمتهم ، ان لم يكن ـ كما هو حاصل ـ نشدانهم التحالف معها ، وضمان تاييدها بدون طائل .

6 ـ من ظواهر تلك الحركات شدة تعصبها لما تعتنقه من آراء وتحليلات ومواقف الى درجة الرغبة في الموت من أجلها والمقت الشديد ، ليس لكل ما و « من » يتناقض معها فحسب ، بل وكذلك لمن يخالفها ولو في بعض من أهدافها ووسائلها ، مغلقة بكل ذلك وغيره اسماع أتباعها وابصارهم عن الالتفات صوب أية جهة غيرها ولو على سبيل الاطلاع والتعرف . وهذا يعتبر من أهم ما يساعد عناصرها على التماسك الداخلي والتوازن الذاتي ما داموا يمتلكون « الحقيقة » منذ الانطلاق ، ويحملون فكرة مسبقة عن الآخرين ، لا تقبل ولا تحتاج تعديلا من أي مصدر كان .

ب ـ على الصعيد التنظيمي :

1 ـ مثل هذه التيارات التي سرعان ما تصبح حركات شبه منظمة بشكل عفوي وتلقائي تستفيد كثيرا في تطورها من طبيعتها العامة والمرنة المنوه بها أعلاه ، وهي بذلك تنتشر في [illegible] كالوباء بوتيرة متسارعة مرتبطة في اطلاعها [illegible] تصاعد وتعمق التناقض الرئيسي على مستوى الامة . [illegible] يظهر من أول وهلة كنقص بنيوي في هياكلها واجهزتها غير المنظمة وغير المستفيدة من المؤسسات الشرعية ، يمسي ميزة ملائمة لنشاطها شبه السري .

2 ـ ومثل هذه الحركات عادة ما تأخذ لنفسها طابعا شعبيا ، مستثمرة ومبتزة بؤس الشعب ، مركزة على أكثر قطاعاته قهرا ، ومحورة اهتماماته وحاجياته الحيوية ، والتي لا يمكن ان يجد لها حلا فعليا خارج ساحة الصراع السياسي الطبقي ، الى نفخ اصطناعي لهمومه الثانوية وتناقضاته الهامشية .

3 ـ وهي كذلك لا تكون متجانسة بطبيعتها ولا مركزية التنظيم والتوجيه ـ في الظاهر ـ على الاقل ـ وهذا ناتج عن طبيعة تكوينها المتناقضة من حيث أصولها الاجتماعية . من جهة ، ومن جهة اخرى بسبب تعدد أهدافها السياسية بتنوع قيادتها وموجهيها . وهذا الوضع ـ على سلبياته في الظاهر ـ يلعب بالنسبة لذيوعها وانتشارها دورا هاما مستفيدا من تعدد المراكز المقررة

والمبادرة ومن غموض الاهداف الحقيقية كذلك ... مما يسمح لكل « عضو » بفهم الحركة بحسب ما يحلو له وما تزينه له « اهواؤه » ومصالحه الذاتية المغلوطة والفجة الى حد الانحطاط الى مستوى المساومات النفعية الصغيرة والدنيئة ...

4 ـ وعلى مستوى العلاقات شبه « التنظيمية » والتي تمثل لحمة كل هذه الحركات ، فهي الى جانب ميتافيزيقا الاهداف على مستوى الفكر ، تكتفي أو تركز على أسلوب العلاقات الذاتية الخاصة ، متغذية من موروث المؤسسات التقليدية التي يقع احياء الميت منها : عائلية ، عشائرية ، قبلية ، او المؤسسات الحرفية ، وأحيانا فهي تستغل مؤسسات « عصرية » أسست منذ الاول لاهداف غير شعبية ، مثل بعض أنواع العلاقات الادارية ضمن الدولة .

وهكذا فالطبيعة الرجعية للأهداف تستدعي بالضرورة رجعية في الوسائل، وبذلك تصطنع عمليا شبه عصابة تتبادل فيما بينها أنواع المصالح والمنافع التي يحتاج فيها البعض الى البعض ، وفي هذا الاطار نجد الكثير من حالات الانسياق مع التيار والانغمار فيه نابعا بالاساس بالنسبة لبعضهم من تحقيق مصلحة طارئة أو تكريس منفعة قديمة .

5 ـ ان هذه التيارات غالبا ما يحضر لها ويهيأ ، ويكون مصدر تمويل اولي مراكز خارجية أجنبية عن الوطن ، تصطنعها كنقط تشويش وبلبلة على الصراع الوطني ـ الاجتماعي ، وطوابير احتياطية لما قد يجد من أحداث تحتاج الى أنواع عدة من التدخل ، أفعلها [illegible] يكون هو الصادر من الداخل . ان هذا الوضع لا يعني تماماً ان [illegible] الدعوات اياها ، [illegible] احيانا ، يكون على علم بالخيوط الخفية المحركة ، [illegible] اهم [illegible] لفعاليتها الناتجة بالذات عن قناعة وهمية لـ « الاطر » بالباعث الذاتي الداخلي لتحركهم . وهي القناعة التي تبررها لهم بالفعل ، وفي ظاهر الاحوال ، مختلف انشطتهم وقضايا تحركهم والعناصر المتعاملة معهم .

ثالثا : الخلفيات ـ الاسباب :

وراء الظاهرة الموصوفة أسباب ، وهي ليست دائما ولا اساسا من طبيعة ذاتية وشخصية ، بل على العكس : فجذورها تكمن في الموضوع نفسه ، ساحة الصراع الوطني : الاجتماعي والسياسي والثقافي ... ولان وسائل الحل والمواجهة تاتي عادة بعد التعرف على الاسباب ، فاننا سنحاول البحث عن بعض ذلك من خلال مراجعة نقدية لـ « الواقع » في امتداده وفي عمقه .

1 ـ ليس يكفي لحل تناقض رئيسي مجتمعي : سياسي او ثقافي ، في أمة ما وفي مرحلة ما ، ان يكون مستقطبا لمجهود الجماعات وصراع الطبقات ، ان هذا عادة ما يحدث وبشكل تلقائي وعفوي من مختلف الاطراف ، اذ ان

موضوعية التناقضات وحدها تستطيع ان تتكفل بذلك ما دام الصراع الاجتماعي ليس ممارسة اختيارية او اعتباطية من صنع الذوات... المشكل لا يكمن اذن في هذا الجانب، بل اساسا في طبيعة الطرح وأوجه التناقض التي يقع الدخول منها اليه وكذا ـ وهذا مهم ـ الوسائل التي تستعمل لحله . فاذا وقعت عيوب واخطاء في هذا الصدد لسبب او لآخر ، فانه عادة ما تنعكس ، ليس فقط على مستوى ممارسات الصراع ونتائجه التي تطبع بكثرة الاخفاقات والحيرة والتذبذب ، بل وكذلك ـ ومع التحول النوعي للأخطاء بتدرجها من المستوى التقني الى التاكتيكي الى الستراتيجي ثم الى المبدئي ـ فهي تسمح ، بل وتشجع ، على بروز التناقضات الثانوية وطغيانها في مرحلة ما على الرئيسي نفسه ، حيث ينتشر الظن بأن اخطاء الجماعة في الصراع غير آتية من مفاهيمها له ووسائلها المستعملة في حله... بل ، اما من عدم صلاحية ذلك التناقض للطرح أو لثانويته او / ولعدم قابليته للحل . وفي ترجيحي الشخصي أن ذلك الباعث أعلاه يكمن كسبب رئيسي خلف أكثر هذه التحركات الهامشية اليوم في بلادنا ، التي اخاف الا تعود « عزيزة » عند الجميع بنفس المعنى غدا .

2 ـ والدولة من جهتها ، بخلفيتها الطبقية المتحالفة وارتباطاتها الخارجية ، وباجهزتها ... لها ضلع كبير في المسؤولية ، ليس بالمعنى التاريخي العام، فذلك شيء مفهوم، ما دامت كل مشاكلنا نابعة أساسا من طبيعة سياستها وممارساتها ، وانما نقصد المسؤولية المباشرة والمعاينة . وظواهر ذلك متعددة سنقتصر منها على الاهم :

ا ـ فعلى مستوى السياسة الاقتصادية والاجتماعية يمكن اجمالها ، وبعد 23 سنة من انتصار استقلالنا « الجهاد الأصغر » في ما يلي :

ـ تفاوت صارخ في الفروقات الاجتماعية الطبقية تظهر على مستوى الدخل في واقع وجود تناسب I/32 بين أدنى وأعلى الدخول . ان هذا الوضع، والذي من اهم أسبابه ظاهرة المعمرين المغاربة ، وسياسة مغربة الاستعمار ، وعتو بورجوازية الدولة في استغلال نفوذها الاداري والاقتصادي ... الخ ، قد أدى الى نمو متسارع للطبقات الدنيا المدقعة على مستوى الكم في البادية ومدن الصفيح (الهجرة الناتجة عن سرقة الارض من الفلاحين) ، وكذا الى تعمق ماساتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وهذه الاوساط تعتبر اليوم من أهم مزارع انتشار تلك التيارات الهامشية ، اذ أن واقعها المادي يساعد في تبنيها لتلك الافكار .

ـ تكريس أوضاع التفاوت الجغرافي ـ الاقليمي في بلادنا ، وهو الارث الاستعماري الثقيل جدا ، والذي قسم المغرب الى مغربين ، نافع وغير نافع ، تعمق اليوم بشكل بشع ، وأصبحنا كما لو اننا في اوطان ومغارب وليس في وطن مغربي واحد على جميع الاصعدة ليس أبسطها أن يجدد البعض ماء مسبحه

يوميا، وان لا يجد آخرون ماء للشرب الا في مستنقعات يشاركون فيها حيواناتهم، وبقية الصورة المأساوية يعرفها الجميع ، وخصوصا الذي يعاني منها .

ان هذا الوضع ، هو بالفعل القانون العام تقريبا لكل المجتمعات الرأسمالية وشبه الرأسمالية . غير أن امتداده وعمقه في بلادنا وصل حدا قصيا ، وهو بالذات الميدان الذي يعتبر فسيحا ومعزلا لنمو وانتشار تلك التيارات أعلاه ، وبالخصوص منها الاقليمية ، حيث تستطيع أن تجد في « الموضوع » ما يبرر اطروحاتها الايديولوجية الذاتية ، أو لنقل كذلك بالعكس ان تلك الشروط الموضوعية هي التي تفرز ، تلقائيا ، هذه الظواهر المرضية الـذاتيـة .

ب ـ انه لا يمكن التغاضي عن كون الدولة المغربية لم ترث فقط أجهزة وعقلية ووسائل ممارسات الدولة المغربية التقليدية (المخزن) بكل خصائصها السلبية .. بل لقد حافظت ، اكثر من ذلك ، على اشكال تدجين وتهجين المرحلة الاستعمارية التي عملت من جهتها ، اكثر من الحفاظ على دولة المخزن ، على تكييف وظائفه السياسية والاجتماعية... للتلاؤم مع ما استحدثه من مؤسسات الادارة الاستعمارية ، وبذلك أضفنا الخل الى الخميرة ، وتخلف لنا مخلوق مشوه يمت بجذوره الى زمنين ومكانين مختلفين : الماضي الاقطاعي ـ القبلي المغربي ـ الحاضر الرأسمالي ـ الاستعماري الاوروبي .

من آثار ذلك بالنسبة لاوضاع الاستقلال أن وقع أحيانا شبه تطابق بين أجهزة الدولة الادارية المقررة ... وعناصر اقليم بعينه ، أو مع التجاوز، نقول أقاليم بعينها ، وكذا نوع من [illegible] بالنفوذ ، مع تفاوت في مستوياتها وأهميتها ، بين [illegible] فاختلط من ثم [illegible] الى اليوم مستمرا) الشكل الطبقي بالمشاكل الاقليمية و[illegible] سمحا اليوم للمستفيدين من الغموض والتغميض بنشر المغالطات والخداع على الناس ، واجدين في « الوقائع » المقدمة بشكل مبستر ما يؤكد دعاواهم الايديولوجية الباطلة .

الا أنه ، وفي جميع الاحوال ، نجد أن ذلك الدمج بين أجهزة الدولة العليا وبورجوازية اقليم أو أقاليم بذاتها ، قد سمح للآخرين بالبروز وفي أيديهم « حجتهم » .

ت ـ وعلى مستوى واقع الحريات الديموقراطية في بلادنا فقد وصل التردي درجة أصبح معها الاضطرار الى التستر الفردي والجماعي في ممارسة أبسط الحقوق الخاصة والعامة ظاهرة شاملة تقريبا ، هذا الوضع مس بصورة خاصة طبعا الطلائع الوطنية الشابة والمتنورة فكريا وثقافيا من مختلف مراحل الزمن المغربي المعاصر . ومن هذا الواقع بالضبط يجب أن نفهم ارتباط بروز هذه التيارات زمنيا بمرحلة العنف الرجعي العام الذي

شمل الوطنيين في النصف الاول من السبعينات . ان ارغام تلك الاصوات من المؤمنين باقدس قيم الشعب على الصمت بين جدران الزنازن او الاكتفاء بسماع صداها الآتي من بعيد ... هو الذي سمح للأصوات الكافرة بقيم العقل والحرية والتسامح .... أو بقيم الوطنية والعروبة ،،، بأن تجتر غثاءها دون أن تجد ـ الا قليلا ـ من يعيدها الى الصواب ويصحح من انحرافاتها ويحد من غلوائها .

ث ـ ان من أهم المرتكزات الايديولوجية لبنية الدولة المغربية في حديثها « الواعي » عن نفسها ، كونها دولة ليبرالية ترتكز الى مبادئ : الحرية .. فصل السلط ،، الخ ، ومن دلائل ذلك في منطوقها عن نفسها أنها من القلة القليلة في العالم الثالث والبلاد العربية خصوصا التي ليست لديها وزارة لـ « الارشاد القومي » تتكفل بنشر ايديولوجية معينة ولا مادة بنفس المعنى من مقررات وبرامج التعليم والاذاعة ... الخ ، ولو تحققت تلك الادعاءات بالفعل لكان ذلك من فضائلها حقا . لولا أنه مغالطة ليس غير ، فدولتنا ، كغيرها ، ليست محايدة ايديولوجيا على الاطلاق ، ومن أهم مصادر فكرها : الدين ، **المقروء قراءة خاصة** والمقدم وفقها للجماهير . ذلك أن الادعاء بأن الدين الاسلامي هو دين الجميع في الامة لا يقوم مبررا لفرض الفهم الخاص بالدولة وطبقاتها على بقية الطبقات في الامة ، ان النص الديني ، كأي نص آخر ، لا يقرأ نفس القراءة مع اختلاف القارئين ، ولا مع اختلاف الزمان والمكان لنفس القارئين، انه يخضع اذن لنوع من التأويل مصدره طبيعة المصالح الخاصة بكل مؤول ، وهي التي توجه القراءة والفهم ، وهذه الحقيقة ليست جديدة ليس فقط بالنسبة للتاريخ العربي ـ الاسلامي منذ صراع الامام علي مع السلطان معاوية حتى الخميني مع الشاه ... بل هي شاملة لكل تاريخ الحضارة البشرية ...

الدولة المصرية ، والليبرالية حقا ، ابتعدت أكثر فأكثر ، ومنذ الثورات البورجوازية في أمريكا وانجلترا ، وقمتها في فرنسا (1789) ، عن أي تدخل في الشؤون الدينية بالتأويل أو بغيره ـ أما دولتنا ـ ويجب قول هذا اليوم ـ فقد كانت هي أول مبادر لاستغلال الدين في أهداف سياسية (في العمق طبقية) : فماذا تركت لغيرها أن يفعل ؟ فبسلوكها (غير الليبرالي مطلقا) شرعت للآخرين سبل ممارستهم التي ستعود عليها بالسلب أكثر من غيرها ، ان لم يكن قبل غيرها . والمثال الايراني ما زال ماثلا أمامنا يشهد (رغم تناقضات الثورة التي سمحت ببروز ايجابيات مهمة) .

ان استخدام الدولة للدين المؤول يتجاوز المؤسسات الدينية الرسمية (المساجد ...) الى وسائل الاعلام الجماهيرية الى التعليم نفسه في الكثير من مواده وأهمها « التربية الاسلامية » التي تأخذ حصة الاسد في الابتدائي ،

واتسعت الآن لتشمل مؤسسات التعليم العالي فضلا عن الثانوي طبعا .

ج ـ وأخيرا ، وليس آخرا بحال ، فاننا لا نستطيع أن نتناسى الدور السلبي ، القاتل والمدمر ، الذي تلعبه أنواع ومؤسسات **الثقافة السائدة** بشقيها : الرجعي القديم، والجديد (الامبريالي) . ان وطننا ، وبعد 23 سنة من الخروج السياسي الرسمي للاستعمار ، ما زال في حالة استعمار ثقافي ـ لغوي بشع . وربما يكو نأقسى علينا من السابق ، ما دام يفرض نفسه بوسائل محلية وعناصر « وطنية » (المرجع هنا هو أوراق الحالة المدنية) ان الانسية العربية عموما والمغربية خصوصا ما زالت تصارع عن نفسها لتجد مكانا في وطنها أمام أكتساح قيم ثقافة الحفريات الاثرية أو ثقافة الغرب الراسمالية في مرحلتها الامبريالية العفنة بلا انسانيتها وماديتها الفجة .

وبالنسبة للمسألة اللغوية ، فكلنا يعرف أن لغة الشعب العربية ، ومن ثم مشاعره ومطامحه ليست جريحة وحسب ، بل وانها لتتعرض يوميا للذبح في التعليم والمعاملات العامة المختلفة (ادارية ، اقتصادية ...)

في مثل هذه الظروف يحتاج المرء الى الكثير من الغباء وعماء البصيرة اذا لم يلاحظ :

1 ـ ان العربية كلغة قومية ما تزال مقموعة بضراوة وليس الامازيغية فقط كلغة محلية .

2 ـ ان الاغلبية الساحقة من المتحدثين اليوم ـ كما بالامس الاستعماري القريب ـ عن مشكلة الأمازيغية (او الشلحة) ـ متخرجون من المركز الاستعماري القديم ـ الجديد في فرنسا .

3 ـ وان التوجيه الاساسي [illegible] والعلوم الانسانية ... هنالك يسير في اطار التركيز على [illegible] الاقليات ، في العالم [illegible] لتكاد كثير من مدارس اللسنيات الحديثة تصبح بالفعل « [illegible] » اليوم ، اذا كانت الانتروبولوجيا بالامس قد استخدمت لتبرير الاستعمار القديم .

ومن الزاوية الاخرى ، فان التركيز المتطرف على استيراد واقتناء آخر تقاليع القيم والمسلكيات والجماليات (الازياء ، المعمار ، مثلا) الاوروبية ، يجر من جهته الى تطرف مقابل يتشبث (بفهمه الخاص والمؤول) باعرق ما تزخر به الامة من تراث واثريات الماضي ، قافزا بخطوة واحدة على عوامل الزمن وكل مراحل التاريخ وكاننا نعيش وما نزال في القرن الاول للهجرة .. فيفقد معناه كل شيء في الماضي والحاضر جميعا ، وتختلط الاوراق ببعضها (الدين والسياسة ... مثلا) ، ولا يعود هناك مقياس أو دلالة لاي شيء ، وحتى ما كان نبراسا مضيئا في تاريخنا الفكري والسياسي يمسي رمادا هامدا عند هؤلاء . وتلك هي النتيجة الحتمية لكل فلسفة تقوم أساسا على ردود الفعل فقط : تطرف في الموضوع ، وانتحار في الذات .

لا يعتبر كل رجوع الى الماضي السحيق او المتوسط ... سياسيا او فكريا ــ ثقافيا وروحيا ، وكرد فعل أمام واقع سالب لاهم مقومات الشعب والوطن وعي شخصيته ... ممارسة رجعية في كل حال ، ان الامم المقهورة (ومنها المغرب في مرحلة الاستعمار القديم) عادة ما تعمد الى تحصين نفسها (مؤقتا) في التقليد ، درءا لخطر اجتثاث شخصيتها القومية المستهدفة من طرف الثقافة الاستعمارية المعتدية . غير أن هذا المسلك يتسم لديها عادة بالمرحلية من جهة ، وبالتركيز على أهم قيم آبائها في الصمود والاعتزاز القومي واسترخاص التضحية من أجل الوطن ... من جهة ، وكذلك الانتباه الى تناقضات العدو والبحث فيها عن وسائل للنضال ضده ، والبحث أكثر من ذلك عن الاسباب التي سمحت باستقوائه ومقابلها الذي كرس ضعف الامة من جهة أخرى ... الخ ، الخ ،،،

مجمل هذه الخصائص ، وغيرها ، لا نجد منها شيئا عند اخواننا .

3 . I ــ البورجوازية المنعوتة عادة بـ « الوطنية » ، بفئتيها الوسطى والصغيرة ، اختارت في المرحلة الحالية ، وأمام الظاهرة ، الركون الى الصمت، بمنطق (كم من حاجة قضيناها بتركها) متجاهلة بذلك ، وعن عمد ، واقعا ماثلا يزداد استفحاله وخطره ، الا من بعض التفاتات خفيفة وغير مباشرة بين الحين والآخر . فما هي بواعث هذا التصرف :

أ ــ ان بورجوازيتنا ، وبالخصوص منها المتوسطة وفوق المتوسطة ، قد ساهمت بقسط وفير في تكريس الكثير من أوضاع القهر والشذوذ التي تتغذى منها اليوم تلك التيارات ، سواء على مستوى التفاوت الطبقي الصارخ أو الاقليمي او غير ذلك .

ب ــ أن ارتباطات كثير من فصائلها بالمراكز الاجنبية التي يعود لها الفضل في تنشئتها ، يضعها في مواقع لا وطنية ومسلكيات لا شعبية ، بل واستعمارية . فكيف سيتأتى لها مواجهة منطق (لا وطني) بمنطق من نفس النوع دون أن تحس هي ، ويحس معها الناس ، بالتناقض .

ت ــ وان الطبيعة اللامبدئية ــ الانتهازية لخطها الفكري ، القابل للتعامل مع الكل بالمقياس فقط الى ما تقتضيه مصالحها الضيقة والانانية في كل لحظة لحظة ... تمنعها من امكانية المواجهة لمثل هاتيك التيارات ، وتدفعها ، بالعكس ، الى الرغبة في احتوائها بتشذيب زوائدها وتقليم اظافرها أو بالاقل توجيه عدوانيتها نحو خصم آخر ومحاولة الاستفادة من « جماهيريتها » في اللعبة الديمقراطية .

هذا التنافس الخفي (الآن) بين فصائل البورجوازية على اكتساب ود ومصالحة تلك التيارات أو على الاقل تلافي هجوماتها ... يزيد من جهته ، ومرة أخرى ، في تقويتها أكثر واكتسابها شرعية (الامر الواقع) .

ج ــ ومن جانبها ، فان البورجوازية لم تتورع ، وفي كل تاريخها الحديث

والمعاصرة، عن استثمار الدين سياسيا هي الاخرى، وبذلك اعطت اكبر الدليل واقواه على مدى عجزها عن تكوين وتدعيم فكرها الخاص والمستقل عن مناهج وأساليب الفكر الاقطاعي . وحتى في ميدان الصراع على مستوى الفكر الديني لم تكن صادقة كصدق أمها الاوربية على عهد لوثر مثلا ، فتتجاوز مستوى الابتزاز السياسي الآني للمقولات والمفاهيم والمسلكيات الدينية الموروثة ، الى مستوى تطوير العقيدة والتشريع وتقديم تصور ورؤية جديدة للعبادات والاخلاق الدينية ، الا في حدود ضيقة جدا ، وعلى اثر مبادرات للدولة نفسها غالبا، والتي فرضت عليها الظروف أحيانا أن تكون متقدمة في هذا السبيل على البورجوازية ، في المعارضة نفسها .

3 . 2 ومع ملاحظتنا للبنية الخاصة باقتصاديات البلدان التابعة ، نجد خصائص التفكك وعدم التوازن في النمو وخلل التكامل الداخلي ... الشيء الذي ينتج عنه ارتباطات خارجية لمختلف القطاعات وبشكل متفاوت في القوة والضعف ، حتى ليمسي الارتباط بين بعض تلك القطاعات او الاقاليم (أو الاحياء احيانا) مع المراكز الاستعمارية ، اقوى من ارتباطها بمحيطها الداخلي الخاص نفسه (من الصعب مثلا ان نجد أي نوع من العلاقة بين حي الوازيس بالدار البيضاء وكريان باشكو باستثناء استيراد الخادمات !) .

يتخلف لدينا ، من ضمن ما يتخلف عن كل ذلك ، تكوين بورجوازيات راسمالية ذات طابع اقليمي تتنافس فيما بينها على هذا المستوى ، وكل منها يحاول استثمار ما يمكن أن تقدمه له [illegible] ومجاله الاقليمي ضدا على الآخر. وبذلك تفقد آخر ما يمكنها [illegible] الوطني ، [illegible] لشيطان النعرات العنصرية الاقليمية ... محاولة بذلك ـ [illegible] بينها وبين غضبة الشعب عليها ، حيث تقدم له نموذجا لصراع مزيف بين أقاليم وجهات ، وليس بين طبقات ، صراعا عموديا لا افقيا كما هي حقيقته .

تحققت فعالية هذا المنحى ، خصوصا ، لدى بورجوازيات الاقاليم (غير النافعة) حين تتقدم لمن تستغلهم بصورة التاجر المظلوم والمغلوب على أمره (وهذا حق ولكنه ناقص) والمحتاج الى ما يدعمه من (اخوانه) في الاقليم ، مستهدفا تعويضهم عن المشاعر الوطنية والطبقية مشاعر ومطامح وأفكارا عنصرية ـ اقليمية مقيتة .

بالمقابل ، يرد الآخرون على النغمة بما يوازيها أو اكثر ، بهروب الى الامام متمثل في عنصرية أمقت ، أو بتجاهل ونفي تام للمشكلة او بتمويل للمؤسسات والتيارات التي تدعو الى احتقار الدنيا والمادة (المال) ، مقدمة الضحية بوصفه جلادا (عمر بن جلون) ، مخفية بعورتها الخلفية الجلاد الحقيقي للجميع ، بمن فيهم هم أنفسهم : الاستعمار وحلفاؤه .

أن ما لم يقل ، ولكنه مبطن وضمني في كل مصادر تفكير وسلوك مجموع

أولئك ، هو أن لا تغيير ولا صراع ولا تصور لأفق خارج قوانين وحتميات « الوضع الراهن » ، وتلك نقطة المقتل ، اذ ما الداعي الى هذه « القناعة » الباطلة ، ان لم يكن وحدة مصالحهم جميعا رغم تناقضاتهم في الظاهر .

3 ـ 3 ـ وقبل الانتهاء من الحديث « موقف هذه الطبقة وعن دورها ، لا يجوز أن نغمط بعض مثقفيها حقهم من المسؤولية ، ذلك أن التوسع والنمو المتسارع أحيانا لهذه الفئة نتيجة التعليم خصوصا ، والمحايث للتوسعات الاقتصادية الطارئة (كما في 75 مع الفوسفاط ـ دولار) ـ يخلق مشاكل بداخلها ، اذ انه برغم ما تفتحه تلك التوسعات لهذه الفئة ـ اكثر من غيرها من فئات الشعب ـ من فرص الارتقاء و « تحسين الوضعية » ، فان المجال يبقى ضيقا عن استيعاب رغبات الجميع وبنفس المقدار ، فيستفيد البعض اكثر عند « اقتسام الغنيمة » ، فيما يتضرر البعض الآخر ، وهو حينئذ لن يصمت عن (الغبن) ، فيثير الضجيج والبلبلة على (ضيزى) وقسمته (غير العادلة) . وحين لا يجد مجالا لهذه الاثارة ضمن المؤسسات « الديمقراطية » القائمة (أحزاب ، نقابات ، جمعيات ...) فانه لا بد يؤسس لنفسه منتدى للتجمع أولا ثم للبحث عن صيغة ايديولوجية موافقة للحم الشتيت ولأم المتناقضات . وعن كل ذلك تتخلق أمثال تلك التيارات أعلاه ، التي لم تتمكن « أطرها » من أخذ ادارات ولا تفرغات متنوعة .. ولا حتى عضوية مجلس بلدي ... ولا حتى ، على الاقل ، من العمل في صحيفة تسمى ميثاقا أو مغربيا أو ، أو ، أو ... الخ ..

4 ـ سيجد هذا الـ... الكثير ، ربما ، ممن سيتهمونه بالتحامل على جهات ... (المقدس) لجهة معينة ، اذا هو لم يتطرق بالنقد لفصيل جديد من فصائل الوطنية المغربية ، ألا وهو المنعوت عادة باسم : اليسار . واذا كان كل نقد يعتبر باطلا اذا لم يكن شاملا وجذريا ، فانني رغم مراعاتي للظروف الخاصة بهؤلاء الاخوان ، والتي في أقل نتائجها السلبية لا تساعدهم على الجهر وحتى الهمس أحيانا بمواقفهم .. وكذا لتشبثهم المشروع بحق الامتناع عن الدخول في نقاش مع غير المسؤولين في أقوالهم ـ وأنا منهم ـ ، سأضع حول ممارستهم ، وبالخصوص منها الجانب النظري ، بعض ملاحظات تتصل خصوصا بقضيتنا المطروحة ، دون أن يعني ذلك عندي أي كان موقفا تجريحيا منهم وأحرى أن يكون مناوئا .

ان أهمية نقد هذا الفصيل ، بمختلف تياراته ، تأتي من ضخامة المسؤوليات التاريخية التي يضعها هو نفسه على اكتافه ، ومن ثم لكون أخطائه في هذا السبيل لا تنعكس عليه وحده في مستوى التضحيات بالحرية الشخصية أو الغربة عن الوطن ... بل وأساسا من ردود الفعل السلبية لدى قطاعات عريضة ، خصوصا من الشبيبة المتعلمة التي أحيت فيها أوائل

للستينيات آمالا عريضة ومطامح في مستقبل سرعان ما خبا وميضه أمام إبصارهم التي استحالت عشواء عند البعض لكثرة ما تعرضت له من رمد حملته معها رياح الوقائع السافلة .

أ ــ بالرغم من أن عناصر هذه الحركة لم تبرز في الميدان الوطني بالجديد على الصعيد السياسي أساسا ، بل على صعيد تقديم فكر ورؤية حياتية وحضارية جديدة تعتمد الفكر العلمي والثقة في الانسان كمصدر وحيد لكل القيم ... فانهم لم يبذلوا مجهودا في هذا المجال يوازي (نواياهم) وأفعالهم السياسية . لقد طرحوا الى الساحة العديد من الشعارات والمواقف والممارسات السياسية ، تماما كما لو أن المحيط الثقافي ــ الفكري كان مهيئا لفهم وتطبيق تلك البرامج ، بصيغة أخرى فقد زرعوا قبل أن يحرثوا ، أما الماء فقد انتظروا ــ ربما ــ سقوطه من السماء على بذورهم . قدموا العمل السياسي على الثقافي، فوقعت ، من ثم ، اخفاقات ، بل ارتدادات ، من ظواهرها في الضفة الأخرى ما نتحدث عنه باعتباره الانعكاس ورد الفعل السلبي على ممارسات خاطئة لدى الطليعة .

ب ــ ثم انه على مستوى محيط الفعل لم يتجاوزوا غالبا حقل الشبيبة ، والمثقفة منها بصورة خاصة ، فوقع نمو غير متكافىء بين هذا القطاع والقطاعات الواسعة من جماهير البوادي وأحياء الصفيح والاحياء التقليدية في المدن ، ممن يهمهم امر الدعوة اكثر من غيرهم ، ويفهمون (الحديث) على حقيقته وبمقياس الواقع لا باعتباره ممارسة كلامية أو حتى حلمية ، كما عند المثقفين الذين عادة ما يقرأون الواقع من خلال الكتب والنظريات والافكار [illegible] من خلال الواقع.

انها حقا لمفارقة جلية ، لا يعنينا الآن البحث [illegible] ما يعنينا تسجيله أولا ، فرغم أن الحركة في الاصل هي حركة مثقفين متطلعين وطموحين طموحا شرعيا ، الا أنهم لم يستطيعوا في ميدانهم (الطبيعي) وهو الثقافة ، أن ينجزوا قدر ما حاولوه في الميدان الذي لم يحلوا اشكاله الرئيسي المتمثل في الارتباط بالجماهير عضويا ، وبذلك أجلوا فقط أداء دين ثقيل ما زال عليهم أن يعملوا على المساهمة في حله ، اذ لا أحد غير من يسير على طريقهم يستطيع ذلك ، ومن أقساط ذلك الدين ما يطرحه موضوعنا من قضايا .

ت ــ وعلى فعل مستوى الفعل السياسي نفسه ، لا يسعنا المرور عليه دون اشارة ولو سريعة الى ما وقع فيه بعضهم من أخطاء « يسارية » قبيحة ركب عليها الكثيرون اليوم لتبرير عفشهم وتزيين سقط متاعهم . وكما كانوا شجعانا اقحاحا في عروبتهم حين أدوا عنها الثمن باهضا وبدون تذمر ولا استسلام ، فسيكون عليهم بنفس الروح المخاصة لقضية امتهم أن يتجاوزوها اليوم بنقد ذاتي شامل ، يعتبرون هم قبل غيرهم المأهلون تاريخيا لانجازه .

ث ــ واعتقد ، وقبل ختام هذه الفقرة ، أن من أهم اسباب الاخفاق الوقت

وأخطاء الماضي والحاضر عند هؤلاء ، ضعفه ما يولونه من اهتمام للتناقضات الثانوية على المستوى الثقافي ـ الروحي ، وبالاخص المسألة الدينية ، ان لم نقل انعدام الاهتمام مطلقا ، بل والجهل أحيانا بأبسط قواعد وتقاليد ومؤسسات الدين ، مكتفين في أحسن الاحوال بالقراءة عنه من النصوص بدل الواقع المعاش ، وما دام الامر كذلك فسيستمر ابتعادهم عن شعبهم ويتعمق سوء التفاهم وازدواج اللغة . وفي مثل هذه الاحوال ، كيف يا ترى سيستطيع (عقل) أن يقبل امكانية تغيير واقع لا تعرف مكوناته وأطراف تناقضاته ... ؟ ! من المؤكد على أي حال أن السلطة ليست كذلك ، بل هي على العكس من ذلك .

ان هذا الفقر الذي يصل حد الادقاع في الاهتمام ومن ثم افناء ثقافة شعبنا الروحية ، هو بالذات ، وكسبب من الاسباب للذاتية في صفوف الامة وطلائعها الشبابية خاصة ، الذي سمح لآخرين بأن « يملأوا » هذا الفراغ بكل ما رأته أبصارهم المريضة أو وقعت عليه أيديهم الخابطة أو ما قدم اليهم ..... من خردوات الماضي المتخلفة والمقدمة زورا على أنها الدين الاصيل . تلك الخردوات التي لم تزد منظر الفراغ سوى تشوها ، وقبحا منفرا .

رابعا : وبعد : بمثابة خاتمة .

اذا كان يجوز لمثل هذا الحديث أن تكون له ، نحو الآخر ، خاتمة في الورق قبل أن يختم موضوعه على الواقع العيني ، فلن يكون ذلك سوى بالرجوع الى مدرسة التاريخ لنستقي منه الدروس والعظات .

فليست مثل هذه الظواهر المرضية في كوارثها المتوقعة بالجديدة ، لا باعتبار نفس المكان المغربي ، ولا باعتبار غيره من الاوطان في الحاضر ، حيث المثال اللبناني ماثل للعيان أمامنا لا بكل قساوة مأسية وجلول دماء ضحاياه من المسحوقين فقط ، بل وبمواعظه ودروسه أيضا .

وبالنسبة للماضي المغربي فجميعنا على علم ، بدرجة أو بأخرى ، بأساليب المستعمر الفرنسي منذ دخوله بلادنا ، وبالذات منذ العشرينات ، من محاولته جر الشعب المغربي الى الانشغال بتناقضات ثانوية ، دينية ولغوية ـ اقليمية بديلا عما كانت الجماهير تخوضه ضده من صراع عنيف في المدن والبوادي خاصة . ان الملامح الميلودرامية لاحداث الماضي القريب ، حين كان بعض قواد الاستعمار وأمثال عبد الحي الكتاني من المشعوذين هم الممثلون الرئيسيون في المسرحية ، نجدها مع بعض (التجديد) في الاخراج تؤدى مرة أخرى مع تقارب قوي في الظروف السياسية بين اليوم والامس . اذ أن من يدعي اختلاف المعطيات بين المرحلتين السابقة والمعاصرة اعتمادا على كوننا اليوم دولة مستقلة ، لا يستحق سوى رجم بالحجر على فساد منطقه وذاتية رؤيته ، والا فما معنى الاستعمار الجديد الذي ما نزال خاضعين لقوانينه ، بل وما معنى مشكلة الصحراء التي يبذل الشعب المغربي من

كمائنه ثمنها أمام أطماع الاجنبي الغاشم .
ومالنا نذهب بعيدا ، وفي تاريخنا بعد مرحلة الاستقلال السياسي نفسه، ما يماثل بعض المماثلة وقائع اليوم ، فهل يجوز أن ننسى عدي وبيهي ، بل واحداث الريف نفسها بكل ما يكتنفها من غموض ناتج عن الاستثمار اليميني لغليان شعبي افتقد طليعته .

اذا كانت هناك من فروق حقا بين الامس واليوم في هذا الصدد ، فهي تكمن بالذات في مستوى المواجهة الشعبية وكيفيتها بين المرحلتين ، حينئذ كانت مصائل البورجوازية الوطنية في مرحلة نشوئها ونهضتها ، وكانت مصالحها ما تزال على طرف نقيض مع مصالح الاستعمار ، فاتخذت ، عموما ، مواقف على جميع الاصعدة الفكرية والسياسية ... ذات بعد وطني ومضمون شعبي الى حد كبير ، فاستطاعت بذلك أن تهزم مخططات المستعمر وأن تحقق مع الشعب انتصارات باهرة ما زلنا اليوم نستمرىء طعم مذاقها اللذيذ ، في حين تكتفي البورجوازية اليوم بابتزازها في مجال الدعاية لخط يناقض ماضيها الوطني .

وان تراث ذلك الماضي المجيد هو الذي وقف معنا على عهد السنوات الاولى للاستقلال السياسي في مناهضة نعرات مماثلة حاولت أن تستغل ظروف قهر موضوعية لجماهير البوادي خاصة، ولكن ليس من أجل أهداف، ولا من منطلقات وطنية حقة ، بل عمليا لتفتيت الكيان الوطني وهو في حالة عنفوانه بالذات .

أما بعد سنة 1960 فقد تكفلت القيادات الوطنية التقدمية ، عن جدارة ، بالاستمرار على نفس الدرب النضالي الوحدوي والشعبي ، مستقطبة ، خصوصا ببعض قادتها الامجاد من أمثال الشهيد المهدي بن بركة ورفاقه ... طموحات الجماهير وارادتها التحررية في اطار التركيز على التناقض الرئيسي الاقتصادي – الاجتماعي والسياسي ... وهي قد نجحت ، على الاقل ، في الانفلات بهذا الشعب النبيل من أخطار الانحدار في مستنقع الصراعات الهامشية والتناقضات الثانوية في صفوفه ، رغم كل أخطائها أدت عنها الثمن من ذاتها في جميع الأحوال ، من الغربة عن الوطن والاهل الى التضحية بالحياة بالنسبة لمن ارتحل عند ربه شهيدا مرضيا

ومرة أخرى ، فها نحن اليوم نرى الظاهرة – المسخ تبرز من جديد .

واذا كانت بالامس تشكل تعبيرا شائها ورجعيا عن واقع موضوعي تعيشه اللغة الأمازيغية من جهة ، والثقافة الروحية للشعب من جهة أخرى ، فهي اليوم بالاضافة الى ذلك ، تعتبر تعبيرا ، كذلك ، عن مرحلة تفسخ وانحلال عام يشمل كل المؤسسات القديمة ، ويتمظهر في عدة مظاهر داخل الدولة وخارجها في المجتمع الذي ساهمت في اعادة انتاج كل انحرافاته

وتشنوهاته ، محضونة في ذلك وموجهة من طرف الاجنبي .

هذه الحقيقة تجسد في نظري قانونا تاريخيا يقضي بزوال القديم بالتفسخ الذاتي اذا هو لم يجد جديدا يعوضه كبديل عنه . ان حتمية قانون الحركة والتقدم لكل شيء تفترض دائما صراعا بين قوتين : قديمة وجديدة ، فاذا لم تستطع الجديدة ، والتي تمثل الطرف الرئيسي في حدة المتناقضين ، ومن ثم العامل الذاتي المحرك للموضوع (التاريخ) ، ولسبب من الاسباب الداخلية أو الخارجية ، أن تنجح في كنس مؤسسات الماضي العتيقة ، وخاصة التي أمست رجعية منها ، أو تغيير وظائفها أو تعديل عناصرها المكونة ... الخ ،،، الخ ، فان ذلك لا يوقف بحال قوانين الموضوع من الاستمرار في العمل عن طريق ما يمكن نعته بقانون « الانتحار الذاتي » للقوى الرجعية (مؤسسات ، أفكار ...) في انتظار دفعة ذاتية خارجية جديدة في محتواها ، لكي يزول على اثرها نهائيا التناقض القديم .

ان هذا هو في اعتقادي ما يجري اليوم على عدة مستويات في بلادنا وخارجها ، وهو ثاني فرق للظاهرة بين أمسها وحاضرها .

ان المغرب ، وفي عصر الثورات الوطنية ـ الديمقراطية والشعبية والآفاق الاشتراكية ، ما زال يتغذى كنظام اجتماعي ، وبفعل واقع التبعية الاقتصادية للاستعمار الجديد من الهياكل الموروثة للمؤسسات العشائرية والقبلية بل والعائلية والمراتب الدينية، في تعايش زائف مع أحدث المؤسسات الاقتصادية والتنظيمات الاجتماعية العصرية ، في تناقض متوتر وارتدادي غالبا ، يجعل كل خطوة تقدم تعقبها خطوات انتكاس ، مثل حركة الموج أثناء الجزر .

اذا كانت قوانين التاريخ موضوعية وشاملة ، فان كل بلد يستطيع أن يرى صورة مستقبله ومصيره عند البلد الذى سبقه في السير على نفس الطريق. (هكذا قال مفكر بحق) ، واليس أمامنا نحن اليوم أقرب الى مثالنا في لبنان ، فهل يا ترى ستستمر أيدينا مغلولة حتى المطب ؟ من الاكيد أن سقوطنا سيكون حينئذ أعنف وأبشع من المثال اللبناني نفسه .

علينا أن نعرف أنه سواء لدواعي موضوعية موجودة في صلب أغلب أنظمة البلاد التابعة اقتصاديا واجتماعيا ، أو لدواعي ذاتية كامنة في مخططات الامبريالية ... نعيش في هذه المرحلة من تاريخ البشرية تناقضا رئيسيا بين ارادة شعوب العالم الثالث في الاستقلال والوحدة الوطنية والتقدم الاجتماعي... وارادة الاستعمار في الابقاء على الاوضاع التبعية التي تقتضيه الحفاظ على التفككات القومية والمزيد من تفتيت الكيانات الوطنية ، والليانع منها بصورة خاصة . وان الامثلة أمامنا لكثيرة ، سواء في افريقيا أو آسيا ، والآن في الوطن العربي ، حيث الردة الرجعية في لبنان تمتد حثيثا نحو سوريا والعراق، بل وربما مصر نفسها ذات الماضي الوطني السحيق في القدم .

ليست لدي أية رغبة ذاتية في أن أوحي لأي كان بصورة مظلمة ويائسة عن حاضرنا الوطني ، وأحرى عن المستقبل . انني على عكس ذلك أدفع الى غيره تماما ، ولكن بدون سذاجة في التفاؤل ، اذ أن أخطار المستقبل ، انطلاقا من وقائع الحاضر ، كثيرة ، وان ما أنجز من تقدم على صعيد تمتين للوحدة الوطنية ما زال ممكنا ضياعــه .

وان الفرصة أمامنا ما تزال لمواجهة الردة ، خصوصا وأن لنا في تاريخنا الحديث والقديم ما يدعم نضالنا من أجل التأكيد على مقوماته وحدتنا الوطنية المنجزة خلال مسيرة من التاريخ طويلة ومليئة بالمآسي والدماء .

أما عن اخواتنا أولئك فان أحسن كلمة تصدق فيهم قولة الامام علــي عن الخوارج : (كلمة حق أريد بها باطل) ، وذلك بالضبط هــو مــا يعطي لكلامهم بعض مصداقيته ويسمح لهم بالتأثير . فثغرات مــن يواجهونهــم بحديثهم ويوجهون لهم سهام نقدهم ... كثيرة ، والوقائع التــي يمكنهــم الاستناد اليها في دعوامم متصدعة . والاكثر من ذلك أننا لا نجاور كلبنان دولة مثل اسرائيل يكشف تحالفهم معها حقيقة أهدافهــم للنــاس ، بــل وحتــى لأنفسهم ، غير أن هذه الظروف المناسبة ليست سوى حالة وقتية ، ولذا سامنا بــ « حسن نية » القاعدة المتبنية عفويا لتلك الاطروحات ، فاننا نستطيع أن ننبههم الى شيئين :

ـ ان الفرصة المواتية اليوم لتيارهم ، والتي يستثمرون فيها لنموهم ظروفا طارئة تتمثل، من جهة، في الجزر المؤقت لحركة الوطنيين الديمقراطيين، ومن جهة أخرى في كون الجميع اليوم يستقبلون ، من مختلف مواقعهم ، قبلة الصحراء ، هي فرصة لها وقت تنتهي عنده . بالاضافة الى أن الطابع الانتهازي لمواقفهم ذاك يعري وحده حقيقة ممارساتهم وأهدافهم المسكوت عنها حتى الآن .

2 ـ أنه للمساهمة في صنع تاريخ غير مزيف ولا مؤقت لا يكفــي أن يتوفروا على الكثير من النوايا الطيبة والارادات الحسنة فقط ، بل أساسا ، على وعي تاريخي للأهداف وللوسائل يكون مطابقا لحركة الزمــن وللارادة العميقة للشعب في الانعتاق والتقدم . ان الوعي المغلوط والخاطيء يمكنــه أن يصنــع حركة جماهيرية وحتى نجاحات سياسية ... ولكنــه لا يمنع من السقوط في النهاية وبلا شرف ولا بطولة . وأمثلة التاريخ عديدة في هذا الصدد ، حيث نجد أن كل حركة ،، تمارس فعلا بوعي مفــارق للواقــع ،، لا تؤدي فــي النهاية سوى الى نقيض نوايا وأهداف أصحابها .. والمثال النازي قديمــا والصهيوني حاليا أحسن حجة ، ولا يمكن انكار جماهيريتهما وقوتهما .

وأما بالنسبة للبورجوازية فان أفضل خدمة يمكن أن تقدمها لهذه القضية

هو الاستمرار على سيكها التقالي ، بالصحف نهلتيك ، إذ إن نطقها بحيثيد عقليتها لن يكون سوى كفر يرجع بنا القهقري أكثر ويدعم مستندات الخصوم وحججهم ، رخصوصا في المسالة الاقليمية .

وعلى السيد « أبو انس » في جريدة « المحرر » ، أن يخفف من « وعظه الديني » وأن يتكيء أكثر على المنطق العلمي وقيم العقل متعاملا مع الديـن بأسلوب غير تكتيكي ولا انتهازي ، وانما بالتركيز على أحد أهم وظائفـه باعتباره تعبيرا عن تطلعات المسحوقين وطموحهم في انعتاق لا يمكنهم اليوم تحقيقه بغير الخط الاشتراكي العلمي .

وان أفضل ختام لهذا الحديث الذي أرجو الا يعتبر طويلا بغير ضرورة هو تذكر حكمة الشاعر العربي القديم ، بروايته الموضوعية والنافذة ، لحالة من الطبيعة تشبـه حالتنـا :

كناطح صخرة يوما ليوهنهـا فما وهنت وأعيا قرنه الوعل

فمن الاكيد ، وعلى المستوى التاريخي ، أن مصير ناطحي الصخرة من مواطنينا لن يكون أفضل من مصير ذلك الوعل أمام الصخرة الصماء لوحـدة الوطن المصنوعة من عرق ودماء أجيال تلو أجيال في التاريخ المجيد لهذه الأمة.

هـوامـش :

1 ـ لم يكن همي من هذه الورقات أن اقوم او احاسب احدا ، غايتي كانت ان اصف وانبه ، فاذا انزلق القلم احيانا الى التقييم فان ذلك جاء بغير ارادة ، وبدافع ـ ربما ـ من طبيعة الموضوع الذي لا يسمح ، لعاطفيته ، بتجرد مطلق .

2 ـ ان النقاش التفصيلي لتلك الدعوات ، وتقدير ما يتضمنه حديثها من حق وما يخفيه من باطل ، مع تحليل لايجابياتها وسلبياتها ... الخ فستكون له فرص اخرى قادمة ، بعد ما يكون الاقتناع قد استقر بين المهتمين على الضرورة الموضوعية والآنية لمواجهة في الميدان لتلك التيارات وغيرها من امثالهـا .

3 ـ ان اهمية هذا الحديث هي في كونه يفتح الباب للنقاش المطلوب من الجميع المساهمة فيه، فاذا هو لم ينجح في ذلك فسيكون بذلك حديثا باطلا .

4 ـ لا يجوز مطلقا ان يربط ايا كان بين بعض اشاراتنا الى المسالة الدينية وبين ما حدث في ايران ، اذ انه الى جانب سابق اقتناعنا بما يتضمنه الموضوع الحالي عن احداث ايران من الناحية الزمنية الصرف ، فان الفروق تعتبر شاسعة جدا بين ظروف البلدين : ايران والمغرب . واختلاف وضع المسالة الدينية فيها ، مما لا يسمح مطلقا باعتبار احد البلدين نموذجا لـلآخـر .

5 ـ طرحت ، بصفة عارضة وسريعة ، بعض القضايا الحقيقة والشائكة احيانا . وما كان من الممكن الوقوف عندها نظرا لطبيعة السياق الذي لا يسمح بذلك ، ونحن نعد بامكان الرجوع اليها عند ما تسمح الظروف ، ومن تلك الموضوعات :

أ ـ الطبيعة اللادينية في العمق لفرض مادة التربية الاسلامية في مناهج التعليم .

ب ـ المسالة اللغوية في المغرب ، وبالخصوص مسالة الشلحة .

ج ـ الوضع غير العلمي والدور الايديولوجي للكثير من مدارس اللسنيـات الحديثـة وتاثيرها السلبي والمتنامي على مثقفيهـا .

(الوعي الشقي) اليسار الاروبي والصهيونية

عبـد الكبيـر الخطيبي

اذا كان علي ان أعطي تعريفا موجزا للصهيونية لقلت انها عودة تهكمية للوعي الشقي . ذلك أن الوعي الشقى ، كما يحدده (ج. فال) في حديثه عـن هيجل هو قبل كل شيء ، « وعي بالازدواجية والتناقض » .

وبما أنه وعي ممزق منفصل مقسم على نفسه فهو ينحل الى تناقضات لا متناهية . وهذا الانقسام الدائم المؤلم الذي يقوم على جدليـة الخطيئـة والالم ، والعذاب والاختيار ، سرعان ما يجد تبريره ـ كما هو الشأن عنـد الديانات الابراهيمية ـ في تجاوز وخارج مطلقين ، في اله لا متناه ، يعكس هو الآخر هذا الانفصال بشكل لا نهائي .

انه تجاوز مطلق يلقى بالمومن في غياب مزدوج : فهو يدفنه في الماضي مثلما يرمي به نحو المستقبل ، ذلك أن الوعد بحياة أبدية عندما يصالح على مستوى الفكر بين الايمان واليأس ، فانه يجعل الشقي غريبا عـن ذاتـه ، خارجا عن الزمن . والحال أن الحنين الى الارض المفقودة قد أوهـم الوعـي اليهودي بنهاية هذا الشقاء وانقضاء ذلك المنفى ، واختفاء تلك الفوارق التي لا تطاق ، والتي تجعل الشقي يعيش التاريخ « مندفعا نحو الامام مجرورا الى خلف » على حد تعبير (كيير كارد) ، واعني في انفصال مطلق عن الوجـود التاريـخـي .

لسنا نحن الذين ننعت الصهيونية ، على هذا النحو ، بأنهـا حركـة تبشيرية معكوسة . انه (دوق باريز) أحد المتشبعين بالصهيونية هو الذي كتب : « ان الامر لا يتعلق بشرود ذهني ، ولا هلوسات تاريخية ، وانما بوقائع حقيقية . انه التاريخ مقلوبا مثلما كانت الافلام الاولى لهذا القـرن تعرض السباح وهو ينبعث من قلب الماء ورجله في الهواء ليصعد المنحـدر الموهوم ويستعيد مكانه فوق المغطس » .

سنتبين بتفصيل كيف تقلب الايديولوجيـة الصهيونيـة (بمختلف

أشكالها) هاته المفاهيم الاساسية كمفهوم الارض الموعودة ، ومفهوم الاصل والمكان المركزي المحوري ، مثل هاته المفاهيم التي يعسر على الجدل التاريخي العيني أن يتمثلها ، فهذا الجدل كما نعلم يزعزع هاته المفاهيم وهو يستعملها كل مرة بشكل خاص . لسنا نريد اذن ان نرد الصهيونية الى مجرد وهم عام من شأنه ان يرمي بالوعي في متاهات دائمة ، فقد يتبنى الوعي الشقي هذا الموقف بسهولة . علينا اذن ان ننتقده ونضعه في أزمة بالنسبة للصراعات الايديولوجية الراهنة . فهذا هو الذي سيطبع **التهكم** ويحدده ، لا من حيث هو حركة استسلام وخنوع لا متناه (مثلما يرتئي كيير كا رد) وانما من حيث هو عنف يتجلى في الجدال ويكمن بين النصوص يمكننا ان نتحكم بشكل تدريجي في دائرة الشقاء الميتافيزيقية ونحيط بها .

ذلك ان للصهيونية من حيث هي واقعة تاريخية ومن حيث هي حديث، خصوصياتها واصالتها ، تلك الاصالة التي لا تكفينا ان نكتب اسم اسرائيل بين مزدوجتين كي نقضي عليها . ونحن نريد هنا أن نخضع الايديولوجية الصهيونية للمخاض ، وذلك بتحليل كتابتها المتوترة ، واحالاتها الدائمة . اننا نرمي أساسا الى مناقشة مفاهيم الاصل والمكان المختار .

لنعد الى مفهوم الشقاء . فهو يتولد عن الزوج شعب معذب / شعب مختار ، فهذا الشعب يردد : اننا ، نحن اليهود ، حكم علينا بأن نكون شعب الله المختار ، وان شقاءنا يكمن في اختيارنا ، واختيارنا هو انفصالنا المطلق . وقيام دولة اسرائيل نهاية لهذا الشقاء . (ليس من شك في ان هاته النزعة الوجودية التي تقول بانفصال الوعي ستضايق جدل سارتر اشد المضايقة) . فهذا الشعب الذي أراد لنفسه ان يكون فوق التاريخ لا يمكنه ان يخترق الغياب المزدوج (غياب الذكرى والامل) الا عن طريق تلب ساخر للوعي الشقي : حيث تنقلب نهاية منفى الشعب اليهودي الى منفى الآخر ، ويصبح امتلاك الارض الموعودة اختلاسا للآخر . ويكون تأسيس الدولة قضاء على شعب . فبعد الابادة التي قامت بها النازية للقضاء على العنصر اليهودي يجيء القضاء على الشعب الفلسطيني ، وبعد الفصام المتبعثر يحل فصام تسهر عليه دولة وينظم وفق العقيدة الصهيونية . وأخيرا فان هذا التأكيد الحاد على الوجود التاريخي يقابله الاصرار على كبت تاريخ الآخر واغفاله . وليس من شك في ان التاريخ قد تغير منذ الوعد الذي عقده الله اليهود مع شعبه . فها هي 4000 سنة قد مضت . غير ان اسرائيل والصهيونية ما زالا يعيشان « مندفعين الى الامام مجرورين الى الخلف » ولكنهما يصبان شقاءهما هاته المرة في جسم الآخر وقلبه الجريح . أفلا يمكن لدولة اسرائيل ان تتحقق الا بهذه العودة الساخرة للتاريخ .

لقد اقترنت هاته العودة بعنف مسيطر زاده حدة ما لقيه اليهود عند الغرب وخصوصا خلال الابادة النازية الشنيعة . وقد دفع هذا أحد المسيحيين المارونيين الغرب الى ان يكتب « انني أود ان أقول ، حتى وان بدت هاته الكتابة نوعا من التشفي ، لا بد وأن يكون العرب موضع حب الهي شديد كي ينقل اليهم الله العطف والعناية التي كان يضفيها على الشعب اليهودي والتي دامت عشرين قرنا » .

من الواضح ان هذا الشقي اللاهوتي ليس الا الوجه المشوه للخطيئة والاثم ، ونحن لن نسلك في تحليلنا هذا المسلك : ذلك ان المقال السجالي ضربة قوية ضد الكلام المذنب . لذا فهو لا يتحقق الا في منعة غير آثمة وعند عقل غير مذنب ، اي في عملية نقد حاسمة تقضي على المعرفة التي تتولد عن الوعي الشقي . فمن العسير علينا اذن أن نذرف الدموع الابراهيمية على الكلمة الآثمة . فمن هو اليوم يا ترى اليهودي التائه ؟ ومن هو اليتيم ؟ ومن ينضم الى الحركات التقدمية والثورية ؟ . ان الشعب الفلسطيني لا يمتلك الا ان يرفض الانفصام الصهيوني للوعي الشقي .

اذا ارجعنا الصهيونية الى مواقفها الاساسية وجدنا انها تقترح أحد اختيارين : فالصهيوني يخاطبنا (نحن القراء) : اما أن تكونوا متفقين معي ، وفي هاته الحال ترفع عنكم كل شبهة أو تكونوا غير متفقين . وفي هاته الحال ، اما ان تجاهروا بعداوتكم لليهودية أو تضمروها وحينئذ ستشعرون في ثناياكم بـ « عداء لليهودية » . كيف يمكننا اذن ان نخرج عن هاته الحيرة ؟ اذا خضتم في الحديث عن دولة اسرائيل واخذتم تنتقدونها وتبدون بعض التحفظ بصدد مشروعيتها فستعرضون أنفسكم للتهمة بأنكم اعداء اليهود وانكم عنصريون وضد الصيونية واسرائيل بالاضافة الى نعوت اخرى من هذا القبيل ؟ فالصهيوني يتسلح بهاته السلسلة من الصفات السلبية كي يصنف اعداءه بسهولة عجيبة . فاذا كنتم من اليسار والمعارضين للصهيونية فسيسألكم : كيف استطعتم ان تتناسوا الابادة التي قامت بها النازية ضد العنصر اليهودي؟ واذا ابديتم بعض الملاحظات حول الطابع الاستعماري المتسلط لدولة اسرائيل فان الصهيوني سينكر كل هذا وسيرد عليكم بان دولة اسرائيل لا يمكن ان تخضع الا لتحليل نظري تقوم به الصيونية ذاتها ولا يوكل قط الى الماركسية. ومجمل القول فان دولة اسرائيل تجد تبريرها بالنسبة للصهيوني في المشروعية التي تعطيها هي لنفسها . وهذا الامر لا يزعج الصهيوني قط . بل انه يكون على استعداد لان يرفض جميع النظريات الممكنة بمجرد ما يشتم فيها أدنى « رائحة عداء لليهود » . واذا كنت يساريا مسيحيا فان الصهيوني سيسألك وما دخلك أنت ؟ فالاسبقية التي يعطيها الكتاب المقدس لليهود واصالتهم

تمنع المسيحي من ان يلقنهم الدروس . واذا كنت يساريا فان الصهيوني سينبهك بكل بساطة : اهتم بالثورة داخل بلدك .

اما اذا كنت عربيا فان كلامك لن يعني بالنسبة اليه اي شيء . واذا كنت فلسطينيا ؟ فيما يتعلق بهاته النقطة وخصوصا اذا اخذنا بعين الاعتبار ما كتبه (مسراهي) فان بامكاننا ان نتساءل عما اذا كان هناك وجود فعلي للفلسطينيين بالنسبة للصهيوني . ففي مقال منمق كتب (مسراهي) : « .. عرب العالم الاسلامي بأكمله دون أن يكونوا اسرائيليين أو اردنيين ، أو فلسطينيين كما يقولون » افترض ان (مسراهي) يأخذ هنا الامر مأخذ الجد وهو يرى ان الهوية الفلسطينية ، والشعب الفلسطيني ليسا الا وهمين من ابداع العرب لمضايقة جيرانهم . كل هذا يجعلني على استعداد لان اعتقد اننا نعيش حلما مزعجا .

لا يهم الصهيوني الا أن يبين ما لايديولوجيته من امتياز نظري خاص : فاذا كانت هناك نظرية ترفض المسلمات الصهيونية فلانها تنطوي على خطيئة عظمى وتضمر « مرارة عداء لليهود » فحتى (سارتر) الذي عودنا قدرة على الجدال فريدة من نوعها ـ يحتار هنا ويتحول من مجادل الى (طاوى) مرتجل ، ما دام يسلم في الوقت ذاته بالقضية ونقيضها . لكنه طاوي غير مقتدر ، لانه يعجز عن أن يعبر عن التناقض الذي يكمن في موقفه الا في تمزق لا يمكن تجاوزه : فهنا أيضا نجد الوعي الشقي وهو الذي يجعل (سارتر) يذرف الدموع ، دون ان يستطيع وقفها عن طريق جدله المبهور . ها هنا أيضا لا نكاد نصدق أنفسنا ، وسنعود في الوقت المناسب للحديث عن ضعف هاته الدموع الشقية . ولكنني أقول هذا مع التواضع الشديد لان عالمنا قد أصبح في جزء منه سارتريا ونحن مدينون لسارتر بطريقة معينة في حث الحياة .

لنسلم الآن بان الخصمين يتجادلان دون مواجهة صريحة . ولنستحضر مفاهيم الاصل والمكان المختار ، كما حللها واحد من أكثر الملفات جدية حول هاته المسألة : يتعلق الامر بالملف الذي خصصته مجلة **الازمنة الحديثة** قبل يونيو 1967 ، والذي لم يظهر الا بعد هذا التاريخ بالرغم مما أبداه المساهمون العرب من رغبة مستعجلة في سحب مقالاتهم . فقد اوقفت الحرب الحوار الذي كان قد بدأ على هذا النحو . بيد أن **الازمنة الحديثة** قد بادرت الى النشر ، وخيرا فعلت . يقدم لنا هذا الملف تشويها متهكما . كما لو ان الخصوم (واعني هنا المثقفين الذين ساهموا في هذا الملف) وعيا منهم بالذعر ، قد اقتصروا على تسليم كلامهم لعنف الحرب .

سنتعرض اذن ، وفقا لما اخترناه من مواضيع ، للمقالات الصهيونية التي ساهم بها (بارنير) و (فيربلوفسكي) و (مسراهى) . لكي نقترب

من فهم هذا الصراع ينبغي أن نميز بين تصورين لاسرائيل : فهناك اسرائيل الخرافية الوهمية ، ثم اسرائيل التاريخية ، بحيث تدعي هاته الثانية اقامة مشروعيتها على الاولى ، ما دام نقل الذنب واسقاطه على العرب بعد عملية الابادة النازية لا يكفي وحده لان يبرر ابعاد الفلسطينيين عن وطنهم . فخلق دولة يشكل بالنسبة لليهود ، كما يعني بالنسبة لنا ، حدثا لا يمكن ان ننكر طابعه الإيجابي . فالامر يتعلق بارادة قوة تريد ان تتحرر من الشقاء والشعور بالذنب وبالتالي الخروج « عن حدود الدائرة اليهودية » (كافكا). فمن يستطيع اذن ان ينكر هذا الجانب الايجابي المبدئي ؟ وعلى الذين يعيبون على اسرائيل تأسيسها المصطنع يرد (بارنير) عن طيبة وحسن نية : « هل يمكن ان نقول ان هاته دولة مصطنعة » فهي توجد على مسافة أربع ساعات جوا من باريس ، ولها اقتصادها وجيشها ولغتها وطبقتها العاملة وسفاراتها في الاتحاد السوفييتي وفي فرنسا وفي امريكا (ص. 416) . لا شيء أصدق من هذا وباستطاعة أي منا أن يتأكد من كل هاته الامور . فهاته الدولة تتمتع بوجود مثل باقي الدول الاخرى وما عسانا نريد بالاضافة الى ذلك ؟ فهل ينبغي علينا أن ننكر لاي هويته الوطنية ؟ ولكن هل يمكن ان نقبل في الوقت ذاته ان يكون هذا البحث عن الاصالة سببا في القضاء على شعب آخر ؟ فعلى أي اساس تقوم اذن هاته المشروعية المزدوجة ؟ ذلك ان الشعب اليهودي ، كما يؤكد (بارنير) هو ايضا شعب يتجاوز التاريخ » وهو يتمتع « بحرمة » يهودية وهذا هو ما نطلق عليه اسرائيل الوهمية وسنرجع الى هاته النقطة فيما بعد .

وعندما نفضح الاساس الاستعماري المسيطر لهاته المشروعية فان بارنير يرد متعجبا : « ولكن أين المستعمرون » (ص 416) اينهم ؟ وأين عساهم يكونون ؟ ان الوعي الشقي يظهر قدرة كبيرة على التجاهل ، تجاهل الذات وتجاهل الآخر . ذلك ان الازدواجية التي كانت تكمن في البداية في الوعي الشقي قد انعكست ، فالصهيوني عندما ينزع من الفلسطينيين ممتلكاتهم يضفي عليهم خطيئته وشقاءه وهو يعتقد ان بامكان الانتساب الى الارض ــ واعني التعلق الصوفي بارض الآباء ــ ان يخلص بالفعل من انقسام الوعي والخطيئة والذنب ، فاين يمكن ان يوجد الفلسطيني اذن ــ الفلسطيني الذي لا يعمل الا على رفض الشقاء المنقول ــ لا يمكن ان يوجد سوى في ذات الصهيوني وبالقرب منها . بيد أن الصهيوني يريد ان يقضي عليه سواء داخل الذات أو خارجها . فليس من الغريب اذن أن يؤدي به الامر الى الغائه التام. أو بالاحرى فهو يوهم ، في انتظار هذا الالغاء ، بانه لا يراه . وخلال هاته المهمة يسلط عليه حربا مسترسلة تنكل به ، ويوجه اليه « رشاشة الصفع » على حد تعبير الشاعر (ميشو) . فيقال لنا بأنه فيما سبق ، وقبل وجود

دولة اسرائيل ، كان الفلسطيني يحيا تائها في صحراء من الاحجار . وكان ينام نومة ذلك الذي يقول عنه (ميشو) : « من على الفراش لا نهـدي اليـه اي كرسي » . اما الآن وقد غزي البلد و « اعيد بناؤه » أين موضع الفلسطيني ؟ عبثا أحاول ان أجد في هاته الدراسات اثرا قويا من شأنه ان يقنعني ان هذا الخروج عن دائرة الوعي الشقي قد يستبعد الشراسة نحو الآخر ومحاولـة القضاء عليه . ان الحرب المعلنة ضد الآخر المنفي تصبح نظاما من الشراسة يغلفه سوء الطوية ويبرره تصوف معكوس . اجدني اذن مضطرا لان أستخلص بأن الوعي الشقي لا يمكنه ان يتجاوز بسهولة عن طريق تكوين دولة . فكثافته الانطلوجية ، والآلام التي ولدها خلال آلاف السنين ، تتغذى على خطيئة الحياة كأنها « آلة تتمتع بالرغبة » . يقول نيتشه : « ربما لم يكن هناك شيء أكثر فظاعة ولا ازعاجا فيما قبل تاريخ الانسان ، من الآلة المتذكرة حيث نضع على شيء ما قطعة حديد متوهج كي يعلق بالذاكرة . اذ لا يعلق بالذاكرة الا ما لا ينفك عن التعذيب» فعندما ترسم ذكرى المنفى والتشتت ، وذكرى الابـادة النازية الدائرة الصهيونية فانها تخلف على جسم الفلسطيني الالم وينقله اليه.

لا بد وأن يكون هناك من يشارك الصهيوني تاريخ شقائه : وعلى هذا النحو تتاح للغرب الفرصة لان يكفر عن ذنبه ويرغم الفلسطينيين على أن يتقبلوا الميثاق الذي عقد منذ آلاف السنين بين اليهود والههم. هذا الفلسطيني الذي عقد هو بدوره الميثاق مع الهة أخرى وديانات أخرى وآلام اخرى ، والذي خطرت له الفكرة اللعينة بأن يختار وطنا وأرضا قطنها منذ ثلاثة عشر قرنا أو يزيد . لكن الصهيوني سيرد بأن هاته لم تكن الا مجرد فترة فـراغ .

لنعد الى ما يقوله (بارنير) ولنستعرض الحجج التي يدلي بها . فهو يدخل مع سارتر في نوع من الجدال ، ويحاول ان يبين ان اليهودي كان دوما يمتلك « تاريخا (وهو تاريخ حفظ الذات من كل اضطهاد) وأمـة يجمعهـا الايمان (بالخلود والخلاص النهائي) وتربطها المصالح (تضامن اليهود ضد كل الاطماع والمصائب » (ص 423) . يستعرض (بارنير) هاته الحجـج انطلاقا مما يطلق عليه التحدى والتخلي . وهو ينظر الى التاريخ كما لو كان حركة حلزونية ما دام التحدي (اى التاكيد على الفوارق) يولد تخلي الاخر . هذا التخلي الذي يقوى بدوره التحدى وهكذا دواليك . فعند ما يعطى (بارنير) الاسبقية للتخلي على التحدى فهو يخرج عن دائرة الجرم . وهو لا يقتصر على ان يلقى مسؤولية الخطأ على الآخر ويثبت التحدي كموقف ايجابي . ويرى انه ارادة قوة أصيلة ، وينظر الى التاريخ العام للوعي اليهودي كما لو كان حركة خلاص ذاتي يتم في لحظتين . هذا التاريخ ـ كما تدعي الصهيونية ـ يؤسس « حرمة يهودية » من شأنها أن تعمر بصفة نهائية ارض فلسطيـن

فتملأ فراغها المدقع . انه تاريخ التحدي والتخلي . وما من شك في أن اليهودية تتوفر على قوة على الانهيار استطاعت ان تلهم المشايعين لها قوة لا مثيل لها . بهذا المعنى فان اليهودية تظل بالنسبة لنا لغزا واختلافا يبعثنا على الاعجاب والاثارة في الوقت ذاته . وكما نعلم فهي مثال نادر عن الايمان الجذري والثوري . فعندما كان الميثاق الالهي يسمح للتفرقة بان يلتئم شملها حول اسرائيل من صنع الوهم وحول عبرها المقدسة ، فانه كان يحكم على الهوية الاصلية وعلى الوعي الشقي بالتساؤل الدائم حول المنفى الذاتي واختلافه المحظوظ ، اختلافه الانطلوجي المتجاوز للتاريخ . ولكن ، مع حلول الدولة الاسرائيلية ، وحينما أصبحت الخرافة علامة على تاريخ عنيف يقضي على الآخر فان الايديولوجية الصهيونية وجدت نفسها عاجزة عن أن تفسر بشكل معقول ومضبوط هاته الاستعاضة عن اسرائيل ، اللهم باللجوء الى الرؤية الخرافية والاستدلال الذي يحصل الحاصل ، يقول (جول اسحاق) : « فلولا هذا الايمان الذي يستبعد الآخر لا تكون هناك تفرقة ، ولولا التفرقة لا يمكن الاستمرار في الوجود ولولا هذا الاستمرار فلا بقاء لاسرائيل » (اورده بارنير). ان الصهيونية ـ كايديولوجية سياسية ـ تقوم على اليهودية مدعية في ذات الوقت انّ القصص التي يرويها الكتاب المقدس تعكس الواقع كما هو . وهكذا يصبح الرمز الديني علامة على العنف النيوي . لذا فان الصهيونية مرآة تجعل الشعب الاسرائيلي ، الذي نحترمه ونجله ككل شعب ـ يأمل في تحقيق التصالح الوهمي بين اسرائيل الاسطورية واسرائيل التاريخية .

كيف يبرر بارينر هاته العودة الى الارض الموعودة ؟ لنورد بعض المبارات الواضحة أشد الوضوح ، والتي تصف أرض فلسطين قبل الاحتلال الصهيوني : « فالبلد قد اقامت غاباته وأصبح جافا بدون ماء ، يبعث تخلفه على اليأس . فمساحات شاسعة بقيت دون استغلال وهي في حوزة ملاكين اقطاعيين لا يولونها أدنى اهتمام . اكتسحتها حمى الملاريا . فاذا استثنينا بعض خيام البدو المتناثرة هنا وهناك فاننا نستطيع ان نقول ان هاته الاراضي غير عامرة وهي بالتالي قابلة للاستعمال » (ص 453) ان هاته الاشارة الى بعض الخيام المتناثرة لم تستطع أن تخفي بما فيه الكفاية سوء النية الذي يضمره (بارنير) . فهل يعقل ان ينكر الانسان الواقع الى هذا الحد . وبالاضافة الى هذا فان الصهيونية ترى ان دولة اسرائيل ليست مجرد خلاص بالنسبة لهذا الشعب المتشتت ، بل انها خلاص العرب والعالم أجمع . فالصهيونية من ابداع الحضارة شأنها شأن ما كان عليه الاستعمار . اما فيما يتعلق بمستقبل الفلسطينيين فان (بارنير) يرتئي انهم سينصهرون داخل فيدرالية تضم بعض شعوب الشرق الاوسط . يقول : « وعندما يحل مشكل

اللاجئين العرب في اطار فيدرالية بانصهارهم الجزئي في البلدان العربية ولستقرارهم بها ، بالاضافة الى المساهمة المادية والتقنية لاسرائيل ، فان التعاون الاسرائيلي العربي سيجد ميدانا خصبا للنمو » (ص 547) لا يخفى علينا هنا مدى التلاعب بالكلمات . فبارنير يصهر الشعب الفلسطيني بان ينزع عنه اسمه الخاص . فهو لا يتكلم بتاتا عن الشعب الفلسطيني ولا وجود عنده الا للاجئين . ففيما قبل كانت فلسطين مجموعة من الخيام المتناثرة في الصحراء . اما الآن فهي مجموعة من خيام اللاجئين . وفيما بعد ، يتكلم عن اللاجئين العرب لا عن الفلسطينيين . هل يسمح هذا الانكار المزدوج بتأسيس فيدرالية بين شعوب الشرق الاوسط . وهكذا فنحن نجد انفسنا دوما أمام نفس القلب والابدال الساخرين . فالصيونية تصر على اخفاء الآخر كي تخرج من المنفى الذي توجد به . حتى ولو أدى بها الامر الى ان تمحو وجه الفلسطينيين وتنزع عنهم اسمهم الخاص . انها تصر على ان تلقى مسؤولية الخطا على الآخر ليقضي على شقائه . هذا بالرغم من ان (بارنير) يضطر الى ان يعترف « بان الامر يتعلق بمأساة وككل مأساة فان المتنازعين يكونان محقين . فالعرب على حق في ان يقولوا انهم في فلسطين ومنذ ثلاثة عشر قرنا ، وان البلد بلدهم . واليهود كذلك لا يخطئون الصواب عندما يذكرون بأنهم كانوا قد استقروا قرب ضفاف نهر الاردن منذ أربعين قرنا ، وان البلد كان وما يزال أرضهم الموعودة »(ص 451) . وعلى هذا النحو تحظى الاسبقية للحق الطبيعي على الحق التاريخي وينتصر الاصل على الفوارق ، والمشروعية الرمزية على منطق التاريخ .

لنعط خلاصة موجزة لهذا الجزء من عرضنا . ان الادعاء الصهيوني بالقضاء على الشعب الفلسطيني ، ونزع أرضه لا يمكنه ان يقوم بشكل معقول على مشروعية تاريخية . فمفارقة الايمان والوعي الشقي هي التى تستطيع وحدها ان تفسر هاته الرغبة في السيطرة . فهل يكون من قبيل الجد ان نعتمد السلالة الوهمية للارض كحجة حاسمة . اذ في هاته الحال ، كما قيل مرارا ، ينبغي اعادة التنظيم الجغرافي للعالم بدلالة الاصل والوعود الالهية التي ليست الا وعودا رمزية أقرب الى العبرة. اللهم ان شئنا ان نعتبر اننا في عهد الفتوحات حيث تكون الحرب والرمز أمرين يبرر بعضهما الآخر . ان دولة اسرائيل « تعتمد منهجا تاميحيا » كما يقول مغنيان يساريان ـ اصبحا الآن يتمتعان بالشهرة عن جدارة ـ كتبا أغنية لا تخلو من أهمية عنوانها ضد ـ **اوديب** (اشير هنا بالطبع الى دولوز وغاتاري) . لكنه تلميح ينعكس على ذاته . فلشدة ما يتجاهل الآخر فانه ينتهي بان يتجاهل ذاته .

لنعرض الآن لمقالة (زوي فربلوفسكي) **اسرائيل وارتز اسرائيل** . ان

قيمة هاته المقالة تكمن في انها تعتنق نزعة صهيونية أصيلة وتحاول في الوقت ذاته أن تجد لها تبريرات في العلوم الاجتماعية المعاصرة . ونتيجة ذلك هي التشويش في كل مرة : فأحيانا ينقل فربلو فسكي المفاهيم التقليدية كما هي في الكتاب المقدس الى حديث علمي في ظاهره . وأحيانا أخرى يعتمد بنوع من التعسف على الرمز الديني كي يغلف التصورات (العلمية) . وبهاته الكيفية فانه يفسر التقاليد عن طريق التقاليد وذلك بعد لف ودوران . واذا ما اردنا ان نقتنع بكل هذا فينبغي أن نتسلح بشيء غير قليل من التجاهل، فعندما يستعمل (فربلوفسكي) مفهوم الاختلاف ، وهو مفهوم اساسي عوض مفهوم الاختيار («ينبغي أن نأخذ مفهوم الاختيار على أنه اختلاف أكثر منه تفوقا» ص 376)، فانه لا يجد صعوبة في ان يلفق في الصفحة ذاتها هاته العبارة المفارقة : « اذا كان هناك شعب مختار ، فهناك أيضا أرض مختارة موعودة » أو هاته : ان هذا الشعب (اليهودي) لا يمكنه ان يحقق ذاته بما فيه الكفاية الا» (عن طريق اتحاد اقنومي مع الارض » . أوحينما يحاول فيما بعد أن يعيد تأويل التوراة : « ان التاريخ يتم بين الخليقة فان اله اسرائيل هو اله الاختيار لانه خالق الكون » (379) وهكذا يتخلص من مفهوم الاختلاف والفوارق ليعود الى المصادر والى هوية حمقاء . فعوضا عن تحليل علاقة الذات بالآخر ، وتحليل جدل الفوارق بين الثقافات ، يستعاض عن هذا باللجوء الى مفاهيم الذاتيـة والاصل والاختيـــار .

اما (جاك دريدا) الذي يتكلم عن معرفة بالامور فهـو يكتب بصـدد (يابيس) : « ولكن الذاتية عند اليهودي قد لا يكون لها وجود ، فربما كان اليهودي هو الاسم الآخر لهاته الاستحالة » لا يريد (دريدا) أن يخلط بيـن الامور عندما يجادل . وسنرجع لهاته النقط في حينها . وما نريد ان نلمح اليه هنا هو ان الصهيونية بما انها عاجزة عن استيعاب جيد لمفهوم الفوارق فهي « أسطورة متألمة » (دريدا) يعميها اختفاء وجه الهها (يافيه) . وتلك هي المفارقة التي يعاني منها الوعي الشقي ، فهو لا يقوم الا على الايمان الذي لا يكون قابلا بطبيعته للتفسير ، سواء أكان ايمانا ضعيفا أو قويا .

وحينئذ كيف نفهم ما يقوله (فيربلوفسكي) : « ان ما شكل أحد أسباب شقاء الصهيونية هو انها لم تحقق مراميها في وقت لم تكن فيه القوميـات العربية قد تطورت بعد (أو على الاصح في وقت لم ينم فيه بعد وعي القومية العربية نحو فلسطين) (ص 374) . فما يشكل أحد عناصر شقاء الصهيونية هو النهضة العربية واقصد حدثا من بين الاحداث التي عرفها التاريخ الفعلي . والعنصر الآخر في الشقاء هو الفلسطينيون بطبيعة الحال . انهما اذن قوميتان تواجدتا خلال القرن التاسع عشر وكانتا ثمرتين للتاريخ جاءتا كرد فعل ضـد

طغيان الغرب . هذا مع فارق اساسي وهو ان الصهيونية ظاهرة غربية تمت داخل أسوار الغرب ، بينما نشأت القومية العربية خارج تلك الاسوار كرد فعل ايجابي ضد الاستعمار والامبريالية . ان شقاء الصهيونية كما يرتئي (فربلوفسكي) يكمن في انها لم تتحين الفرصة حينما كان العرب ما زالوا يغطون في النوم وقد اضعفهم الاستعمار والبنيات الاقطاعية اللاهوتيـــة الداخلية . وفي تلك الحال ما كانت الصهيونية ستبدو الا استبدالا مشروعــا لاستعمار بآخر . لقد ضيعت الصهيونية اذن الفرصة في ان تكون الوليد المباشر للامبريالية ، الشيء الذي لم يمنعها مع ذلك من ان تتبنى حركة الطرد والتوسع الاستعماريين . فاذا ما سايرنا تفكير (فربلوفسكي) فلا يكون على الصهيونية حتى ان تبرر غزوها لفلسطين . ذلك ان مشروعية هذا العمل ستكون قد تحققت بما قام به الاستعمار فيما قبل . وما دامت جميع الامم قد تولدت بهاته الكيفية فلن يكون هناك سبب معقول للارتياب في هذا العمل . وعلى العموم فان هذا العمل سيخول الصهيونية أن تساير منطق العقل الشمولي . لذا فهي مستعدة لتكمل ما يتطلبه الكتاب المقدس والاستعمار ، أن تشوه التاريخ ، ومأساتها تكمن في انها لا تفهم فهما جيدا جدل الهوية الوطنية والفوارق الكامنة في الوعي اليهودي . فهل بامكاننا أن نشترط هذا على الصهيونية وحدها ؟ طبعا ، لا . بيد أن الفوارق في حالة الصهيونية سرعان ما تستدرك عن طريق ايديولوجية مغلوطة ضالة لا تدرك ذاتها ولا مدى بعدها عن الآخـــر .

مـلاحظـة :

ـ هذا النص جزء من كتاب يحمل عنوان « الوعي الشقي » ، سيصدر ضمن الاعمال الفكرية لعبد الكبير الخطيبي باللغة العربية ، نقل هذا الكتاب الى العربية عبد السلام بنعبد العالي .

وضعية الفتاة العاملة بمعامل الزرابي بطنجة

أحمد لمرابط

تطويرا للتقليد الثقافي الذي دعونا اليه في اعدادنا السابقة ننشر اليوم القسم الاكبر من دراسة عن « وضعية الفتاة العاملة بمعامل الزرابي بطنجة » تقدم بها الطالب احمد المرابط لنيل الاجازة في علم الاجتماع بشعبة الفلسفة ـ كلية الآداب بالرباط ، تحت اشراف الدكتور محمد جسوس. ميدانية هذه الدراسة تكتسي اهمية خاصة ، لانها تقوم بتعرية واقع الاستغلال ، معتمدة على استقراء مجال من مجالات واقعنا .

1 ـ مدخل

نشأة وتطور معامل الزرابي بمدينة طنجة .

يرجع أصل الزربية الى القديم حيث كانت قبائل الفرس ومصر القديمة ما بين سنة 1500 و 1000 قبل الميلاد تصنع ما يسمى « بالكليم » أو الزربية المنسوجة لتحل محل جلود الحيوانات . وفي المغرب أيضا ترجع هذه الصناعة الى العصور القديمة. ومع ذلك لا يعرف تاريخها وبداية صنعها. وهذا يدل على قدمها وأصالتها في بلادنا ، ولذلك أصبحت الزربية المغربية تمثل رمزا من الرموز الحضارية التي هي من صميم حياة الانسان المغربي ، وما زالت هذه الزربية عنوانا للاصالة في أغلب البيوت المغربية ولا أدل على ذلك من أننا نجد في كل بيت مغربي غرفة مؤثثة تاثيثا عربيا ومن بين الاثاث تكون دائما الزربية . وتنجز الزربية المغربية اليوم على صنفين ، المنسوجة منها وتعرف « بالحنبل » ومعظم انتاجه قروي ، والمعقودة وتصنع في البوادي والحضر على السواء وهناك نوع آخر وهو المنسوجة والمعقودة في آن واحد ، وقد اشتهر هذا النوع في مدينة سلا (1) . وتختلف الزربية المنسوجة عن الزربية المعقودة بشكلها الخالي من الوبرة (2) . ومن المعلوم أن صنع الزربية بطريقة ميكانيكية ممنوع منعا كليا وتعاقب مخالفته بصرامة. وذلك من أجل الحفاظ على الاصالة

التي تتمتع بها الزربية المغاربية وشهرتها في جل اقطار العالم . ونجد ايضا أن الزربية المغربية ، صنفان :

(1) الحضري ويتمثل في الزربية الرباطية على الخصوص .
(2) القروي الذي ينطلق من الحوز الى المغرب الشرقي ، عابرا مناطق الاطلس الكبير والصغير (3) .

وهذان الصنفان يتفرعان بدورهما الى انواع شتى تختلف باختلاف النواحي وطبيعتها ، حيث ان كل ناحية تحتفظ بطابعها الخاص الذي توارثه الآباء عن الاجداد ، بالاضافة الى الاختلاف حسب المناطق هناك اختلاف من حيث الجودة وذلك بناء على عدد العقد التي توجد في كل متر مربع من الزربية . وبالتالي نرى هذه الانواع ومدى جودتها :

1 ـ الزربية الحضرية وتعرف بالزربية الرباطية :
ـ الجودة العادية يوجد فيها 50.000 عقدة في المتر المربع على الاقل (4)
ـ الجودة المتوسطة يوجد فيها 70.000 عقدة في المتر المربع على الاقل
ـ الجودة الممتازة يوجد فيها 90.000 عقدة في المتر المربع على الاقل
ـ الجودة الرفيعة يوجد فيها 100.000 عقدة في المتر المربع على الاقل

أما زرابي الرباط حسب ما يقول البعض ، فهي مستوحاة من زرابي الشرق وخاصة زرابي آسيا الصغرى ، كما أنها شديدة الشبه بزرابي «سطيف» بالجزائر ، والقيروان بتونس (5) ، بيد أنها تحتفظ بطابعها الذي تتميز به عن سواها من زرابي المغرب العربي ، وهناك أسطورة تقول بأن « لقلاقا » قد أفلت منه جزء من زربية شرقية كان يعملها على عشه ، وسقط هذا الجزء بأحد منازل الرباط فالتقطته بعض النساء ونسجن على منواله (6) . والزربية في الاصل ليست من الرباط ، وانما كانت تنتسب الى سلا ، والذي كان ينتج في الرباط هو « الطاجين » وعندما انتقلت صناعة الفخار الى سلا أخذت الرباط تصنع الزربية ، الا انه الى يومنا هذا ، ما زالت كمية هائلة من الزربية الرباطية تنتج فيسلا ، ولكنها اشتهرت باسم الرباطية في أنحاء العالم .

2 ـ النوع لثاني وهي الزربية القديمة والتي اشتهرت في مدينة الشاون
ـ الجودة العادية يوجد فيها 40.000 عقدة في المتر المربع على الاقل
ـ الجودة المتوسطة يوجد فيها 60.000 عقدة في المتر المربع على الاقل
ـ الجودة الممتازة يوجد فيها 80.000 عقدة في المتر المربع على الاقل

3 ـ الزربية البربرية ذات الجودة العادية وتعرف بزربية الاطلس المتوسط ، وهي تتضمن من 14 الى 20 عقدة في الديسمتر عرضا ، و 7 الى 20 عقدة في الدسمتر طولا .

4 ـ زربية مرموشة وزمور ، تتضمن من 16 الى 20 عقدة في الدسمتر

عرضا ، ومن 13 الى 20 عقدة في الديسمتر طولا .

5 ـ الحوز وتعرف بزربية شيشاوة وتتضمن من 12 الى 15 عقدة في الدسيمتر عرضا ، ومن 12 الى 19 عقدة في الديسمتر طولا (7) .

هذه بعض أنواع الزرابي المغربية وذلك حسب المناطق التي تصنع فيها وكذلك الجودة التي تتمتع بها ، أما من حيث الالوان فنجد ان لكل منطقة ألوانها الخاصة تعرف بها وهكذا نجد :

1 ـ زربية بني مكيلد بألوانها الابيض الناصع والاخضر المتناسق مع الاسود .

2 ـ زرابي وراين وبني حي بالوانها العسلي والازرق والاخضر .

3 ـ زربية شيشاوة بالوانها العسلي والاحمر والياجوري .

4 ـ زربية كلاوة المميزة باللون الاسود والليموني والاصفر والاخضر والابيض .

5 ـ زربية ورزازات بالوانها الاحمر والليموني والابيض والازرق (8) .

واذا كان الصناع في المدن الكبيرة ينسجون الزرابي قصد التجارة ، فان صناع القرى كأولاد بوسبع وآيت واوزيكت أهل الاطلس الكبير وزمور وزايان وبني أمصير وبني مكيلد وآيت يوسي وبنى وراين من الاطلس المتوسط ، كل هؤلاء يصنعون الزربية أولا وقبل كل شيء للاستعمال الشخصي وكل عائلة تصنع ما تحتاج اليه من الزرابي ، وقليلا ما تباع أجودها ، بل تهدى في مناسبات كالزفاف والافراح ، وفي هذه القبائل تنقل الزخرفة من أب لابن ومن أم لابنتها (9) .

ومن الملاحظ ان الزربية المغربية تتعرض حاليا لمنافسة حادة من طرف دول أخرى منتجة للزرابي وخاصة الجزائر وتونس وسوريا وتركيا (10) . ولكن رغم هذه المنافسة ، ما زالت الزربية تحظى بمكانتها المرموقة في جميع الاسواق العالمية وذلك للدقة التي تتميز بها بالاضافة الى المجهودات التي تقوم بها الوزارة ، من دعاية ومعارض وتسهيلات .

لقد بدأ الاهتمام بالصناعة التقليدية ومنها صناعة الزرابي منذ بداية الاستقلال هذا الاهتمام الذي أدى الى ارتفاع الانتاج الذي أخذ يرتفع سنة بعد سنة والجدول الآتي يبين لنا ذلك (11) .

السنوات	عدد الزرابي	المساحة . متر مربع
1956	22.388	72.199
1957	32.022	99.547
1958	38.440	104469
1970	122.132	471.302.81

545.162	153.660	1971
789.166،21	204.741	1972
999.842،01	244.420	1973
986.600،27	255.864	1974
1.206.053،17	311.525	1975

من خلال هذا الجدول نلاحظ ان سنة 1970 تمثل الانطلاقة الكبرى في صناعة الزرابي بالمغرب وهذا يدل على تزايد المعامل وكثرة الطلب سواء في السوق المحلية أو الدولية وخاصة المانيا التي تعد الزبون الاول للمغرب . وهكذا ، قد رأينا المناطق المغربية العريقة في هذه الصناعة ، الا انه من الملاحظ ان مدينة طنجة أصبحت مركزا من المراكز الاكثر أهمية من بين جل الاقاليم ، ماعدا الرباط ، في صناعة الزرابي ، حتى يمكن الاعتقاد ان هذه المدينة قد عرفت هذه الصناعة منذ آلاف السنين ، وذلك لكثرة المعامل التي توجد فيها حاليا والى الكمية الهائلة التي تنتج فيها ، الا انه اذا بحثنا عن بداية هذه الصناعة في هذا الاقليم فاننا نجدها قد بدات مؤخرا ، وذلك مع بداية الاستقلال ، وبالضبط سنة 1959 عندما تاسس اول معمل للزرابي . ان المبادرة الاولى كانت من طرف الجالية الجزائرية التي خرجت من الجزائر في حرب التحرير، والتي استقرت في كثير من البلدان العربية ومن بينها المغرب، كان اختيار مدينة طنجة من طرف هذه الجالية نتيجة تمتعها بموقع استراتيجي هام ، يسهل استيراد المواد الاولية وتصدير المنتوجات المصنوعة الى الخارج.

ان المعمل الاول الذي فتح أبوابه لم يشغل الا نسبة قليلة من العاملات لا يتعدى 250 فتاة ، كما ان عدد الزرابي التي انتجها كان ضئيلا لا يكفي حتى لحاجيات السوق المحلية والوطنية ، وخاصة للفنادق والبزارات وطلبات الطبقات المحظوظة ، وحتى سنة 1969 لم يكن هناك سوى 6 معامل ، الا انه في بداية سنة 1972 بدأت المعامل تتكاثر بشكل لا مثيل له ، وكذلك عدد العاملات في هذا القطاع ، والجدول الآتي يوضح لنا تكاثر المعامل والعاملات منذ سنة 1959 الى سنة 1978 .

عدد العاملا	عدد المعامل	السنوات
250	1	1959
450	2	1966
750	3	1967
1105	5	1968
1655	6	1969
2265	14	1972

3973	23	1973
4393	29	1974
4993	33	1975
4695	38	1976
6380	42	1977
6910	44	1978

من خلال هذا الجدول نلاحظ ان بداية نشأة معامل الزرابي في مدينة طنجة كانت بطيئة في الستينات ، الا انه مع السبعينات بدأت هذه المعامل تتكاثر بسرعة فائقة الى أن وصلت الى 44 معملا في سنة 1978 ، بعد ما كانت لا تتعدى 6 معامل منذ تاسيس أول معمل سنة 1959 الى سنة 1969 . ان ارتفاع عدد المعامل يرجع الى سبب أساسي وهو التشجيع الذي تحظى به الصناعة التقليدية من طرف الدولة وخاصة منذ سنة 1973 أي مع بداية التصميم الخماسي المنصرم 1973—1977 الذيأعطىأهمية قصوىلهذه الصناعة ومن الملاحظ ان أغلب المعامل التي أسست منذ 1973 في المدينة تابعة لاصحاب المعامل الاولى الذين فتحوا هذه المعامل في الاحياء الشعبية وهذه المعامل لا يمكن بأيحال من الاحوال أن يطلق عليها اسم « معمل » لانها عبارة عن « مآرب » تتراكم فيها الآلات والعاملات لم تبن لكي تكون معملا ، وانما كانت من قبل مآرب ، حتى ان بعضها ما زال مكتوبا على أبوابها كلمة « جاراج » الشيء الذييعرقل عمل أي باحث في هذا الميدان وخاصة في عملية احصاء هذه المعامل اذا لم تكن هناك بعض المساعدات من أهالي الحي .

والنوع الاساسي الذي تنتجه معامل الزرابي بهذه المدينة هو ما يسمى « بالاطلس المتوسط » وهذا لا يعني ان ليس هناك أنواع أخرى ولكن الصفة الغالبة هي هذا النوع ، وذلك لسرعة انتاجه ، بخلاف زرابي الرباط مثلا التي تتطلب وقتا طويلا لانجاز زربية واحدة . اما المواد الاولية فيكون مصدرها غالبا الاسواق الخارجية لقلة مادة الصوف في بلادنا ، لان انتاج هذه المادة في المغرب لا يكفي حتى لسد حاجيات الرباط وحدها . هذه الاسواق غالبا ما تكون ، اسبانيا وفرنسا ، وهولندا ، وبالنسبة للبيع فا نكمية الزرابي التي تباع في السوق المحليةأو الوطنية ضئيلةجدا، ولذلكنجد أن هذه المعاملتصدر كل منتوجاتها الى الاسواق الاجنبية وخاصة المانيا وكندا وفرنسا وسويسرا، حيث بلغ مجموع الصادرات من الزرابي في سنة 1975 ما يقارب 300.000 متر مربع ، أي ما يعادل 11.303.236 درهما ، وحوالي 18,5 ٪ من مجموع صادرات المدينــة .

هكذا نرى كيف تم تطور المعامل في مدينة طنجة منذ سنة 1959 الـى

الآن . ومن الملاحظ ان هذه المعامل اذا كانت تتكاثر من قبل سنة بعد سنة فاننا نلاحظها اليوم تزداد شهرا بعد شهر . وكما قلنا سابقا بان الاماكن التي تنشأ فيها هذه المعامل توجد دائما في الاحياء الشعبية ، وفي المدن القصديرية حيث يتكاثر المهاجرون ، وهذا يدل على وجود هذه الاحياء قبل وجود هذه المعامل ، وبالتالي يتضح لنا كيف ان الهجرة القروية قد سبقت معامل الزرابي في المدينة. ويمكن القول بان هذه المعامل كانت نتيجة لهذه الهجرة ، وكثيرا ما نجد اليوم ان بعض المعامل تغير موقعها وتنتقل الى اماكن اخرى قريبة من الاحياء المذكورة بحثا عن البناء في الارض الرخيصة واليد العاملة العاطلة .

1 . 2 ـ معامل الزرابي واستغلال الفتـاة :

ان استغلال الفتاة في معامل الزرابي ما هو الا شكل من اشكال الاستغلال الذي فرض على المرأة منذ ظهور الحضارة الانسانية ، الا انه يبقى علينا ان نجيب عن السؤال الاساسي وهو كيف دخلت الفتاة الى هذه المعامل ؟ ولماذا الفتاة المهاجرة بالذات ؟

ان ظهور الفتيات المهاجرات في المدن ظاهرة قديمـة اي قبـل دخـول الاستعمار ـ الذي كان السبب ، في الهجرة القروية ـ وذلك عن طريق تجارة الرقيق الابيض ، بحيث « انتشرت في المغرب قبل الحماية تجـارة الرقيـق الابيض التي كانت تعتمد على الخطف والتهريب ، فكانت البنات تخطفن من المراعي ومنابع المياه ، وما الى ذلك ، ويبعن في أسواق بعـض الحواضـر كفـاس ومراكش ومكناس » (12) .

لم تقتصر هذه الظاهرة على المغرب فقط ، بل ان جل المتاجرين في هذا الميدان جلبوا الكثير من الفتيات من امريكا اللاتينية الى شمال افريقيا (13) ، حيث كن يعملن في الحانات والملاهي الليلية بالاضافة الى تموين الجيـوش الاستعمارية بالجنس الآخر . وهكذا ظهرت موجة عارمة من البغاء، الذي نظم منذ معاهدة الجزيرة الخضراء في 17 أبريل سنة 1906 . وهو « ما يسمى » بالبغاء الرسمي الذي يخضع لقوانين الدولة وتفتح لمزاولته مواخير عامة وتكون بغاياه مسجلات وخاضعات لاشراف الشرطة وللاشراف الطبي » (14) . والمكان الذي اشتهرت به طنجة لمزاولة البغاء الرسمي يطلق عليه (حفرة بن شبرقي)، الذي شهد في تاريخه عددا من الحوادث الدامية والجرائم المتعـددة ، أمـا البطاقة التي كانت البغايا تتوفر عليها فقد اشتهرت باسم (La carta) والمستشفى الذي كان يشرف على فحصهن في كل أسبوع هو مستشفى (باب المرسى) . الا ان الهجرة الريفية التي سبق ان رأيناها سابقا ، والهجرة التي بدأت منذ بداية الاستقلال الى مدينة البوغاز أبرزت ظاهرة أخـرى وهـي الفتيات العاملات في المنازل كخادمات وخاصة في المنازل الاجنبية من فرنسيين

ويهود واسبان وانجليز . وهذا يعني في حد ذاته ان السوق الوحيد للعمل بالنسبة للفتيات هو المنازل ، ومنذ ذلك الحين أصبح اسم (فاطمة) اسما رسميا للفتاة المغربية في منازل العائلات الاجنبية وخاصة اليهود . فبالنسبة لمختلف الاجانب كان هذا الاسم سهلا للنطق وأكثر معرفة ، أما بالنسبة لليهود فقد استعمل هذا الاسم لخلفيات دينية متعصبة مدفها الاهانة والاضطهاد . لكن رغم كل هذا فان الخادمة كانت تتمتع باكبر قدر من الحقوق التي نصت عليها قوانين الشغل ، ومن بين تلك الحقوق نجد ان الخادمة كانت تعمل ساعات محددة قانونيا وهي ثمان ساعات في اليوم بالاضافة الى ذلك كانت تتوفر على ضمان اجتماعي يخول لها حق التمريض والعطلة الاسبوعية والعطلة السنوية ، وعلى بطاقة العمل (3) . كل هذه الحقوق لا تتوفر عليها الخادمات في وقتنا الحاضر في مجتمعنا ، وانما يعملن بدون اي قانون بل خاضعات للعبودية المطلقة .

بجانب الخادمات هناك اللواتي التجأن الى بيع بعض المواد في باب اسواق المدينة (كالليمون) و (البصل) و (الاكياس البلاستيكية) ، هؤلاء اللواتي عشن مآسي كثيرة وخاصة مطاردتهن من طرف رجال الشرطة ومنعهن من البيع وما أكثر ما قبض عليهن فيؤخذ كل ما كن يستمتعن به للحصول على لقمة العيش ، يؤخذ منهن رأس مالهن البسيط فيقعن في الافلاس .

الا ان الوضع سيتغير بعد ظهور المعامل ، اذ اخذت الفتيات تتركن المنازل بعد ما بدات العائلات الاجنبية في مغادرة المغرب ، وكذلك ابواب الاسواق والدخول الى هذه المعامل .

2 ـ المعطيات السوسيوغرافية للعينة

2 . 1 ـ فئات السن :

يلاحظ من خلال استقرائنا لعينة العاملات ما يلي :

ـ 40 ٪ من العاملات تتراوح أعمارهن ما بين 5 و 10 سنوات

ـ 42 ٪ تتراوح أعمارهن ما بين 11 و 15 سنة

ـ 18 ٪ تتراوح اعمارهن ما بين 16 و 20 سنة .

وتبعا لهذه المعطيات التي تبين مختلف فئات السن لافراد العينة التي تناولها البحث ، نجد ان الفئة الاولى ، اي التي لها ما بين 5 و 10 سنوات ، قد سجلت نسبة مرتفعة . وبالتالي فان 40 ٪ من العاملات ما زلن في مرحلة من العمر تمكن من انقاذهن والعودة بهن الى الاقسام الدراسية . هذا اذا اخذنا بالاعتبار السن القانوني للتمدرس في بلادنا وصرامته ، اما اذا نظرنا نظرة انسانية واجتماعية ، مهمتها بناء انسان جديد ، فالوقت لم يفت بعد ، بالنسبة لاغلبية أفراد العينة .

أما اذا عدنا الى الجانب القانوني لتشغيل الاحداث ، فاننا نجد ان قانون الشغل المغربي يمنع تشغيل الاحداث بصفة مطلقة قبل الثانية عشر من العمر . (15) وحتى بعد هذه السن يبقى تشغيلهم خاضعا لشروط خاصة ، من شانها ان تحمي الحدث من تحمل الاعمال الشاقة والعمل في الملاهي وغيرها من الاعمال التي تسيء الى صحته الجسدية والعقلية .

وهكذا نلاحظ ان هذه المعامل لا تحترم هذه القوانين التي ينص عليها قانون الشغل سواء المغربي أو العالمي ، بالاضافة الى ان مندوبية الشغل لا تطبق هذه القوانين بل تبقى حبرا على ورق ، وان مهمة هذه المندوبية هي اعلان هذه القوانين في الاجتماعات الرسمية والنشرات الاخبارية .

2 . 2 ـ الحالة الاجتماعية :

وفي هذا الاطار نلاحظ ما يلي :

- نسبة 96 ٪ من العاملات عازبات
- نسبة 3 ٪ منهن مخطوبات
- نسبة 1 ٪ من هن مطلقات .

ان الانخفاض الملموس في الزوجية والخطوبة الذي يتجلى بوضوح من هذا الجدول يرجع الى عدة أسباب ، منها ذاتية ترجع الى أفراد العينة انفسهن وهي ان نسبة مرتفعة من العاملات لم يبلغن بعد سن الزواج ، واما لاسباب اجتماعية تتلخص في نظرة المجتمع الى العاملات في قطاع صناعة الزرابي . هذه النظرة التي تنقص من قيمة الفتاة العاملة في هذا القطاع ، او لاسباب اقتصادية ، تتعلق بوجود نسبة عالية من الشباب العاطل والذي لا تسمح لهم ظروفهم المادية بالزواجوتكوين أسرة. ويعد هذا السببمن بين الاسباب الجوهرية في هذه المدينة ، أذ يلاحظ ان نسبة الزواج ترتفع شيئا ما في فصل الصيف اي عند عودة الشباب العامل في الخارج .

2 . 3 ـ مسقط الرأس :

في هذا المجال تعطينا الاحصائيات ما يلي :

- 47 ٪ من أفراد العينة ازدادوا في مدينة طنجة .
- 6 ٪ ممن ازددن في قرية مجاورة للمدينة (16) .
- 38 ٪ ممن ازددن في قرية بعيدة .
- 9 ٪ ممن ازددن في مدينة أخرى .
- 56 ٪ من العاملات من أصل حضري .
- 44 ٪ من هن من أصل قروي

ومن الملاحظ أيضا بالنسبة للفئة الاولى التي ازدادت في عين المكان ، وجد أنها ازدادت كلها في أحياء هامشية كحي (بني مكادة) وحي (السواني)

و (الحي الجديد) و (بوخشخاش) وغيرها مـن الاحيـاء التـي تتكدس بالسكان المهاجرين . اما بالنسبة للفئة التي ازدادت في مدن أخرى غير طنجة فاغلبها من العرائش والشاون .

2 . 4 ـ المستوى الدراسي للعاملات :

انطلاقا من الاحصائيات نلاحظ ان :

ـ 85 ٪ من العاملات لم يتلقين أي تعليم سواء في الكتاب أو المدرسة .
ـ 3 ٪ ممن التحقن بالكتاتيب القرآنية .
ـ 12 ٪ التحقن بالتعليم الابتدائي ولكن 3 من هن استطعن الحصول على الشهادة الابتدائية و 9 من هن خرجن دون الحصول عليها .
ـ 0 ٪ من العاملات التحقن بالتعليم الثانوي .

2 . 5 ـ حالة الاب ومهنتــه :

نلاحظ هنا أن :

ـ 11 ٪ من العاملات فقدن والدهن
ـ 50 ٪ من آباء أفراد العينة يعملــون
ـ 39 ٪ من آباء أفراد العينة عاطلــون .

ونشير هنا اننا ادخلنا من بين العاملين حتى الآباء الذين ليس لهم عمل قار ورسمي ، بحيث لم نأخذ بالاعتبار العمل الموسمي ، واعتبـروا في هذا البحث كأنهم يعملون طول السنة بالاضافة الى اعتبارنا حتى البطالة المقنعة كعمل قار ورسمي . وهذه الاشارة تجعلنا لا نعتبر هذا الرقم صحيحا في حد ذاته وانما فقط للتسهيل ولعدم الدخول في التصنيفات المهنية .

ان هذا الاحصاء يوضح لنا الانتماء الطبقي للفتيات العاملات في الزرابي، كما يجيبنا على عدة اسئلة ، يمكن ان نطرح بشأن الاسباب التي أدت بهؤلاء الفتيات الى العمل في سن مبكرة . كما يؤكد الفرضية التي انطلقنا منها في بداية هذا البحث ، وهي ان عدم اشتغال الآباء هو السبب الاساسي في بروز هـذه الظاهرة . كما انه من خلال هذا الاحصاء ، يمكن فهم الاحصاء السابق المتعلق بالمستوى الدراسي للعاملات. فاذا كانت نسبة 85 ٪ من العاملات لم يلتحقن قط بالمدرسة ، فمرد ذلك الى عدم الامكانيات المادية التي أعاقت هذا التعليم، كما يبين ذلك كلام احدى العاملات « بابا ما كيخدمش ، فخرجت باش اندخل الطرف د الخبز على خوتي » . أو كما قالت أخرى « مات بابا ومجبرناش شكون يخدم علينا فخرجت نخدم على خوتي » . من هذه الاقوال تتضح جليا الاسباب الجوهرية التي حرمت هؤلاء الفتيات من التعليم والتكوين . ان الانتماء الطبقي الذي لم يخترنه طبعا هو الذي حدد امكانياتهن وقدراتهن وبالتالي مستواهن الدراسي وحكم عليهن بالاستغلال والجهل والضياع .

2 . 6 ـ عـدد الاخـوة :

من خلال الاستقراء نستنتج ان :

ـ 31 ٪ من العاملات لهن ما بين 0 الى 3 اخوة

ـ 54 ٪ من هن لهن ما بين 4 الى 7 أخوة

ـ 15 ٪ لهن ما بين 8 الى 11 من الاخوة .

ومن هنا نلاحظ ان نسبة الولادات مرتفعة في هذه العائلات ، بحيث ان أكثر من نصف صاحبات العينة لهن ما بين أربعة وسبعة اخوة ، وهذا الارتفاع في الولادات عند هذه العائلات يبين لنا احدى العادات المستوردة من البادية .

كما ان كثرة الولادات لها عدة أسباب ، من بينها اننا نجد المرأة في هذه الفئات من المجتمع ما زالت تقوم فقط باشغال البيت ، بحيث أن 96 ٪ من أمهات أفراد العينة لا يعملن خارج المنزل ، وبالتالي فان بقاءهـا في البيت يعد ضمانة وفرصة للزيادة في انجاب الاولاد ما دام بقاؤها يسمح لها بالقيام بتربيتهـم .

وهكذا فان كثرة الأولاد تجعل الأب عاجزا عن اعالتهم اما لانه عاطل أو لان مدخوله لا يكفي لذلك ، وبالتالي يصبح الاولاد وسيلة من وسائـل العيش ويصبحون العائلين للاب عوضا ان يكون هو الذي يعولهم ، الشيء الذي من شأنه أن يشجع كثرة الولادة في هذه الفئات لان الآباء ينظرون الى الأولاد ـ أمام انعدام الشغل ـ الوسيلة الوحيدة لضمان العيش ، وهذا يفسر لنا فيما بعد كيف ان نسبة تصل الى أكثر من نصف العاملات أرسلن الى العمل من طـرف العائلـة .

2 . 7 ـ أصـل العـائلـة :

يتضح من استقراء أصل العائلة ما يلي :

ـ 4 ٪ فقط من افراد العينة من أصل محلي

ـ 19 ٪ من العاملات من أصل ريفي

ـ 17 ٪ من هن ينتمين الى مدن أخرى مجاورة كالعـرائش والشـاون والقصر الكبير .

ـ 58 ٪ ينتمين الى مناطق (جبالة) ، وهكذا نلاحظ ان أكثر من نصف العينة من اصل جبلي ، وبالتالي نلاحظ أن المناطق الجبلية تعد مصـدر الدفع بالنسبة للهجرة القروية الى مدينة طنجة .

من خلال الاستقراءات السابقة التي خصصت للمعطيات السوسيوغرافية للعينة تبين لنا الانتماء الطبقي للعاملات ، وذلك من خلال الاجابات عن الاسئلة المطروحة وخاصة فيما يتعلق بالمستوى الثقافي وأصل العائلة وعدد الاخوة ، هذه المتغيرات التي تؤكد ما طرح سابقا في الفصل الأول ، والتـي تتعلـق

بالظروف الاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها سكان البادية .

ولتوضيح ذلك نقوم بالترابط الذي يمكن ان نستنتج منه المستوى الثقافي للعاملات اللاوآتي ازددن في البادية بالمقارنة مع مستوى اللواتي ازددن في المناطق الحضرية لكي نرى الفرق بين المتمدرسات من من وعدم المتمدرسات ثم نتطرق للترابط الذي سيوضح لنا انعدام الشغل بالنسبة للافراد المهاجرين منهم من عين المكـان .

نلاحظ من خلال استقراء الترابط بين مسقط الرأس والمستوى الدراسي مـا يأتـي :

- 80،71 ٪ من العاملات اللواتي من أصل حضري لم يتلقين أي تعليم .
- 93،1 ٪ من العاملات من اصل قروي لم يتلقين أي تعليم .
- 16،07 ٪ من أصل حضري التحقن بالابتدائـي دون الحصـول علـى الشهادة الابتدائية .
- 5،36 ٪ من اصل حضري التحقن بالابتدائي وحصلن علـى الشهـادة الابتدائية .
- 6،81 ٪ من أصل قروي التحقن « بالكتاب »
- 0 ٪ من العاملات من أصل قروي دخلن المدرسة .

ومن هنا نلاحظ الفرق بين اللواتي ازددن في المدن واللواتـي ازددن في البادية م نحيث التمدرس، الا اننا اذا نظرنا نظرة شمولية للجدول سنلاحظ بصفة عامة ان التعليم محظور على ابناء الفقراء سواء في البادية او في المدن بحيث نرى ان نسبة 21،51 ٪ من أصل حضري التحقن بالمدرسة لا يمكن ان تعد فرقا جوهريا بين الفئتين ، وانما هذه النسبة الضئيلة تعبر عن السياسة الطبقية في ميدان التعليم التي لا تسمح الا بتعليم المحظوظين و (الاذكياء) .

وبالنسبة للترابط بين حالة الاب ومهنته واصل العائلة نلاحظ ان :

- من بين 16 من الآباء من أصل حضري يوجد 6 منهم عاطلون أي مـا يعادل 60 ٪ .

- من بين 73 من الآباء من أصل قروي يوجد 33 منهم عاطلون أي ما يعادل 45،20 ٪ .

وهكذا نلاحظ ارتفاع نسبة البطالة سواء في صفوف الآباء الذين هم من أصل حضري او الذين هم من أصل قروي ، الا انه يجب مراعاة عـدد الآبـاء

الحضريين بالمقارنة مع الآباء الذين هم من أصل قروي ، وبالتالي لكي تكون المقارنة عادلة يجب أن يكون العدد في الطرفين متساويا . الا أننا نستنتج رغم ذلك ان ظاهرة البطالة متفشية بكثرة في صفوف الذين هم من أصل قروي دون أن نراعي التصنيف المهني الذي ذكر سابقا حيث اننا ادمجنا مع العاملين حتى العاطلين الموسميين والعاطلين بصفة مقنعة الذين ليس لديهم عمل قار ، وهذه التصنيفات الاخيرة نجدها خاصة في صفوف الآباء المهاجرين .

3 ـ وضع العمل ونتائجه

3 . 1 ـ نظام العمل داخل المؤسسة :

أ ـ علاقة الانتاج :

ان كل حياة اجتماعية للناس تضم عنصرين متصلين اتصالا وثيقا لا يمكن بحال من الاحوال التفرقة بينهما ، وهما علاقة الناس مع الطبيعة وعلاقة الناس فيما بينهم . وتسمى الاولى قوى الانتاج وتشتمل على عمل الانسان العضلي والفكري الهادف لتكييف الطبيعة وفق متطلباته ، ووسائل الانتاج أي مجموعة الاشياء والادوات التي يجعلها الانسان وسيلة للتاثير على الطبيعة ، ثم في النهاية تشتمل على موضوع الانتاج وهو معطيات الطبيعة . ومن قوى الانتاج يدخل أفراد المجتمع في علاقات فيما بينهم خارجة عن ارادتهم وعن وعيهم ، وهكذا فان الشيء الذي يحدد علاقة الانتاج ، أي العلاقة التي توجد بين الافراد ، هو الجواب عن السؤال الاساسي في كل حياة اجتماعية ، وكل منهج لتفسير اي بنية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية في مجتمع معين ، وهذا السؤال هو : من يملك وسائل الانتاج ؟

اذا وجد ان ملكية وسائل الانتاج ملكية جماعية فان العلاقة التي توجد بين الافراد هي علاقة تعاون وتآخ ، واما اذا وجدت ملكية وسائل الانتاج في يد طبقة واحدة من المجتمع فان العلاقة التي ستوجد بين أفراد هذا المجتمع هي علاقة المالك وغير المالك . علاقة استغلالية يظهر فيها بكل وضوح السيد والمسود ، والأجر والماجور ، أي النظام الذي ستتوضح من خلال دراستنا ، لمختلف المتغيرات في هذا الفصل ما دامت هناك فئة مالكة لوسائل الانتاج ، وأخرى لا تملك الا عضلاتها ، تبيعها مقابل أجر بسيط محدد تحديدا صارما .

كيفية الحصـول على العمـل :

من خلال الاستقراء الذي يبين كيفية الحصول على العمل نلاحظ ان :

- 25 ٪ من وحدات العينة حصلن على العمل عن طريق طلب .
- 22 ٪ من العاملات حصلن عليه بوساطة .
- 53 ٪ حصلن على العمل عن طريق العائلــة .

ان كلمة « طلب » في هذا البحث تفيد معنى شفاهيا لا كتابيا ، أي ان العاملات اللواتي حصلن على العمل بهذه الطريقة لم يكتبن طلبـا لصاحـب المعمل ، وانما كان ذلك عن طريق وقوفهن بباب المعمل ، وانتظار رب المعمل ليطلبن منه العمـل .

أما اللواتي حصلن على العمل بوساطة ، فان هذه الوساطة تكون عـن طريق صديقة لهن في المعمل وخاصة المعلمات والوقافات اللواتي يتمكن مـن الاتصال بصاحب المعمل .

اما الفئة الاخيرة فان الاب أو الام هي التي تذهب عند صاحب المعمل لتطلب الشغل لابنتها . ان ربع أفراد العينة حصلن على العمل عن طريق طلب، وهذا يوضح انا شعور هذه الفئة بالوضع الذي تعيش فيه عائلاتهن . بالاضافة الى الفراغ الذي يحتم عليهن قبول أي عمل وباي ثمن كان . والعمل في هـذه الحالة وسيلة لملء ذلك الفراغ الناتج عن الانقطاع عن الدراسة أو عدم الدراسة نهائيا ، زيادة على مساعدة العائلة التي تكون في الغالب قد فقدت عائلهـا أو يوجد في حالة بطالة ، كما يوضح ذلك جواب احدى العاملات في الاستمارة رقم (35) حيث تقول (الوالد كان مريض ومجبرناش شكون يعطينا ناكلو فخرجت نخدم) . أو كما تقول أخرى في الاستمارة رقم (46) حيث أجابت (من مات الوالد مجبرتش شكون يقريني وخرجت من المدرسة ودخلت نخدم) .

اما اللواتي دخلن الى العمل عن طريق العائلة فيشكلن صورة أخرى لعجز هذه العائلات عن تحمل مصاريفها اليومية أو ارسال بناتها الى المدرسة الشيء الذي يرغمها على ادخالهن الى هذه المعامل لمساعدتهـا .

درجـة الـعـمـل :

يلاحظ انطلاقا من الاستقراء ان :

- 81 ٪ من أفراد العينة متعلمات .
- 19 ٪ من هن معلمات .

لقد حذف من هذا الاستقراء « الوقافات » و « النساجات » لاسبـاب منهجية تتعلق بالعينة المختارة التي حدد اختيارها حسب فئات السن ، وبما أن « الوقافات » و « النساجات » لهن أكثر من السنوات التي حددت ، فاننـا لم ندخلهن ضمن أفراد العينـة .

ان التمييز بين المتعلمات والمعلمات يقوم على أساس العمل الذي تقوم

به كل فئــة ، فالمتعلمات يقمن بصنع الزرابي ، اما المعلمات فمهمتهن تنحصر في القيام بتوجيه العمل وتسييره واصلاح بعض الاغلاط التي تحدث في الزربية من حين لآخر ، بالاضافة الى ذلك فان هذا التمييز يكون كذلك حسب الاجور ، فالمتعلمات لهن ثمن قار في اليوم ، اما المعلمات فيأخذن أجرتهن حسب الامتار التي صنعت خلال الاسبوع ، وبالتالي فان كل معلمة لها ما يقرب من تسع أو عشر فتيات يقمن بالعمل في « منسج » أو « مرمة » وهي التي توجه العمـل وتضغط على العاملات لكي ينتجن أكبر قدر من الامتار لتكون أجرتها مرتفعة . ان هذا التمييز بين المعلمات والمتعلمات لا يقوم على المهارة المهنية وانما يكون بصفة عشوائية واختيارية من صاحب المعمل . وهي تهدف لرفع الانتاج والزيادة في ارباح صاحب المعمل عن طريق الضغط الممارس على المتعلمات .

سنـوات العمـــل :

نلاحظ من خلال الاستقـراء ان :

- 19 ٪ من العاملات عمان في معامل الزرابي أقل من سنة واحدة .
- 38 ٪ من أفراد العينـة عملن ما بين سنة وسنتين .
- 20 ٪ عملن ما بين ثلاث سنوات وأربع سنوات .
- 11 ٪ من العاملات عملن ما بين خمس وست سنوات .
- 4 ٪ عملن ما بين تسع وثمان سنوات .
- 5 ٪ عمان ما بين تسع وعشر سنوات .
- 3 ٪ عملن عشر سنــوات فاكثر .

ونشير الى أننا حسبنا فقط السنوات التي قضتها العاملات في المعامل التي أجرى فيها البحث ، مع العلم ان هناك كثيرا من العاملات اللواتي عملن في معامل أخرى عدة سنوات ثم انتقلن الى هذه المعامل وهذا راجع كما قلنا سابقا الى عدم وجود عقدة بين العاملات ورب المعمل ، الشيء الذي يسهل الانتقال من معمل الى آخر ، وبالتالي فاننا في هذا الدراسة لـم نحسب الا السنوات التي عمل أفراد العينة في المعامل التي أجريت فيها الاستمارة . ولذلك نلاحظ ان نسبة أفراد العينة الذين عملوا ما بين سنة وسنتين تعد أكبر نسبة الا ان أغلبهن قد التحقن بهذه المؤسسات بعد قضاء سنوات عديدة أخرى فــي معامل أخرى لم نجر فيها البحث .

كذلك وجد ان الانتقال من معمل الى آخر يرجع في بعض الاحيان اما الى انتقال العائلة من حي الى آخر ، أو اذا فتح معمل يكون أقرب من المعمل الاول الذي كانت تعمل فيه العاملة .

ساعات العمـل اليوميـة :

من خلال ساعات العمل اليومية يلاحظ ان :

- 3 ٪ من العاملات يعملن 8 ساعات في اليوم ،
- 97 ٪ يعملن ما بين 9 و 10 ساعات في اليوم .

نرى أن الفئة الاولى من العينة في هذا الجدول تعمل ثماني ساعـاتـه في اليوم ، وهي الساعات المحددة قانونيا ، ولكن احترام هذا القانـون يوجـد بنسبة ضئيلة جدا ، كما هو موضح اعلاه ولا توجد الا في معمل واحد لصاحبه أجنبي في الدائرة الاولى .

أما الفئة الثانية فنلاحظ انها تعمل ما بين ساعة وساعتين زائدة على ساعات العمل القانونية دون ان تؤدى عنها أجرة بحيث ان هذه الساعات الزائدة لا تعتبر ساعات اضافية . وفي هذه الحالة نجد صاحب المعمل يستحوذ على ما يقرب من مائة وخمسين ساعة في اليوم من العمل دون أن يؤدي عليها أجرة .

وفي القانون المغربي للشغل هناك تحديد لساعات العمل اليومية وهي 48 ساعة في الاسبوع ، وقد ترك المشرع حق التصرف في تقسيم هذه الساعات حسب عدد أيام العمل فاذا قسمت على ستة أيام فعلى العامل ان يعمل ثمان ساعات في اليوم . وكلما ارتفعت ساعات العمل كلما انخفضت ايام العمل ، ولكن في هذه المعامل ، نجد انه رغم ان العملات يعملن أكثر من ثمان ساعات في اليوم فان أيام العمل لا تنخفض وانما تبقى كما هي ، اي ستة أيام في الاسبـوع .

قيمة الاجرة بآلاف السنتيمـات :

نرى من خلال الاستقراء أن :

- 79 ٪ من العاملات أجرتهن لا تتعدى 6000 من السنتيمات .
- 4 ٪ تتراوح أجرتهن ما بين 7000 و 9000 من السنتيمات .
- 9 ٪ أجرتهن تتراوح ما بين 10000 و 12000 سنتيما
- 5 ٪ منهن تتراوح أجرتهن ما بين 13000 و 15000 سنتيما
- 3 ٪ أجرتهن 15000 فمـا فـوق .

نلاحظ انه بالنسبة للفئة الاولى لهن أجر محدود وذلك راجع الى أن جل عاملات هذه الفئة لهن ثمن يومي محدد هو 400 من السنتيمات في اليوم وجلهن من « المتعلمات » بمعنى ان المتعلمات لهن أجر محدد وقار . لقد كان هذا الثمن من قبل يساوي 350 سنتيما ، ولكن في الايام الاخيرة زيد لهن 50 سنتيما .

اما التفاوت الذي يوجد في الاجر فهو متعلق فقط بالمعلمات ، وذلك راجع أيضا الى النظام السائد في هذه المعامل ، فالمعلمة تاخذ أجرتها على حسب عدد الامتار التي تنتجها « المتعلمات » اللواتي يعملن في منسجها ، وثمن المتر أجرته محددة أيضا وهي 600 سنتيما للمتر ، وارتفاع الاجر بالنسبة للمعلمات يعود الى عدة عوامل يمكن تحديدها بعدد « المتعلمات » اللواتي يعملن معها ،

بحيث في كثير من الاحيان هناك عاملات لا يرغبن في العمل مع معلمة معينة فينضمن الى معلمة أخرى ، ولذلك فان المعلمة التي لها أكبر عدد من العاملات هي التي يرتفع انتاجها وبالتالي اجرها خلال الاسبوعين ، وهكذا نجد بأن المعلمات هن اللواتي تقع بينهن أنواع شتى من التنافس بصدد الاجر ، اما العاملات « المتعلمات » فأجرتهن محددة ومعروفة مسبقا . ونظام العمل من هذا النوع يكفي لتفسير النظرة التي يقوم عليها وهي ان المعلمات يضطرن الى الضغط على العاملات من أجل رفع أجرهن ولكنها في الحقيقة وسيلة من الوسائل للزيادة في الانتاج والربح الذي يستحوذ عليه صاحب المعمل . وهذه طريقة أخرى للزيادة في انتاج فائض القيمة وتراكم رأس المال .

وبالاضافة الى هذا نلاحظ ان نظام العمل الماجور في حد ذاته يجعل من قوة العمل بضاعة تباع وتشترى . فالعاملة الفقيرة لا تملك وسائل الانتاج تبيع قوة عملها لصاحب هذا المعمل أو ذاك مقابل ثمن يتم تحديده في سوق العمل . وبما ان قوة العمل في هذا النظام هي مجرد بضاعة فان لها مثل ما للبضاعة من قيمة ، أي قيمة استعمالية وهي خلق المنتوجات ، بمعنى ان استهلاك هذه القوة يعد في نفس الوقت انتاجا، كما أن لها قيمة تبادلية بمعنى أن لها قيمة تحددها كمية العمل اللازمة لاعادة انتاج قوة العمل وذلك ما يسمى بالاجر . فالاجر الذي يعطي للعاملات يساوي الحد الادنى من المعيشة، أي الحد الادنى الذي يحافظ على استمرار الحياة واعادة القدرة على الانتاج . ان نظام العمل الماجور لم يترك قوة العمل خاضعة لصاحبها وانما أصبحت ملكا للذي يملك رأس المال .

من ملاحظتنا لطريقة العمل نستنتج أن :

- 68 ٪ من العاملات يعملن واقفات
- 2 ٪ منهن يعملن جالسات
- 30 ٪ يعملن جالسات أحيانا وواقفات أحيانا أخرى .

ان طبيعة العمل في الزرابي تفرض على العاملات أن يعملن مرة واقفات ومرة جالسات ، الا ان الوقوف والجلوس لا يجب ان يفهما بمفهوميهما الحقيقي، فالوقوف حسب طبيعة هذا العمل يمكن ان يكون وقوفا حقيقيا واما ان تكون العاملة منحنية ، اما الجلوس فهو يعني ان العاملة تجلس على ركبتيها ولا تجلس جلوسا عاديا . وهذه الاشكال من الوقوف والجلوس في صناعة الزرابي ترجع الى الحالة التي تكون عليها الزربية ، فاذا كانت في بدايتها فالعاملات يضطرن الى الانحناء أو الجلوس على ركبتهن واذا كانت الزربية قد وصلت الى نهايتها فان العاملات يضطرن الى الوقوف . ان العمل بهذا الشكل شاق ومضن ، وله آثاره السيئة على صحة العاملات ، فقد وجد ان الكثيرات من هن

يشكين من آلام الظهر والركبتين ، لكن دون أن يعطي لهن اي اهتمام ، ولا شك ان هذه الآلام سوف تكون لها عواقبها الوخيمة على جسد العاملات فيما بعد .

الآلات المستعملة في العمل :

ان الآلات التي تستعمل في صناعة الزرابي محددة في ثلاث وسائل وهي : الموس ، والمقس و « المدرة » ، وهي آلة من حديد لها أسنان وطولها يتراوح ما بين 15 و 20 سنتمترا ، ووزنها يتراوح ما بين 500 غرام و 700 غرام ، وتستعمل لدق الزربية حتى تشتد خيوطها مع بعضها البعض وحتى تصبح الزربية صلبة ومتينة وحتى لا تبقى فيها فجوات بين الخيوط ، ومن خلال الاستقراء يتضح لنا عدد العاملات اللواتي يعملن بمختلف هذه الآلات فنجد أن :

- 74 ٪ يستعملن المـوس
- 15 ٪ يستعملن المقص .
- 11 ٪ يستعملن « المدرة » .

وقد وجد ان الموس والمقص هما ملك العاملات ، اما « المدرة » فهي من ملك صاحب المعمل ، واذا وقع فيها خلل أو كسرت فعلى العاملة ان تصلحها أو تعوضها اذا ضاعت .

ان من هذه الآلات التي تشكل خطرا على العاملات هي « الموس » فكثيرا ما يحدث جروحا في الايدي وغالبا ما تكون هذه الجروح خطيرة للغاية تترك تشويهات على أيدي العاملات . زيادة على حوادث الشغل ، هناك المشاجرات التي يكون فيها « الموس » وسيلة للدفاع عن النفس .

مكان تناول الغـذاء :

ان مكان تناول الطعام له أهمية قصوى في الاستفادة من ذلك الطعام ، فالمكان يجب ان يكون صحيا ومريحا ، بالاضافة الى ذلك هناك أهمية الوقت الذي يقضيه الفرد في تناول هذا الطعام ، والوقت الذي يستغرقه بعد الاكل ، قبل القيام بعمل ما ، زيادة على نوع الاطعمة التي يجب تناولها يوميا ، والتي يجب ان تتوفر على الكالوريات والفيتامينات الكافية لكي يكون هناك اكتفاء غذائي يستفيد منه الجسم حتى يستطيع المقاومة في العمل ومقاومة الامراض . الا انه من خلال الاستقراء الذي يبين المكان الذي تتناول فيه العاملات غذاءهن، يلاحـظ ان :

- 89 ٪ يتناولن طعامهن في المعمل .
- 11 ٪ يتناولنه في المنزل .

وتناول الغذاء في المعمل أو المنزل يخضع للمسافة التي توجد بين مسكن كل فتاة والمعمل الذي تعمل فيه ، ولذلك فان نسبة 89 ٪ منهن يسكن بعيدات عن العمل ، وبالتالي ياتين بطعامهن كل صباح او ان امهاتهن تاتي به كل يوم

الى المعمل، ومن خلال معايشتي لهؤلاء العاملات، لاحظت انه في الساعة الثانية عشر والنصف زوالا ينتهي العمل ، فتذهب كل عاملة الى كيسها او حقيبتها لكي تخرج منها ما اتت به من طعام لتتناوله ، فتأخذ مكانها في جانب من جنبات المعمل ، أو تكون العاملات مجموعات صغيرة ويتناولن طعامهن بصفة مشتركة ، وبعضهن يخرجن الى باب المعمل في انتظار وصول امهاتهن بالطعام ، وعند وصولها ، تجلس بمدخل المعمل وتجلس ابنتها او بناتها أمامها ، فيأخذن في أكل ما أتت به الام ، وهذه الاخيرة تنظر اليهن بحنان وفي قلبها حسرة واحزان عميقة . وفي كثير من الاحيان كنت اشاركهن اكلهن وهن يرددن هذه الكلمات : « انت ماترضاش بنا » أو « انت مترضاش تأكل هذا الماكلة » او « اقبل علينا اوكان » ، فاضطر الى مشاركتهن في الاكل ، لا لعدم الرضى بالطبع ، وانما لقلة الطعام الذي لا يكفي حتى لهن وحدهن . انه احساس بالنقص والتهميش ولكن في نفس الوقت احساس ووعي تام بوضعيتهن المزرية . . بين طعام بسيط جدا ، ومكان يغطيه الغبار المتطاير من الزرابي .
وبما انني ذكرت هنا ان سبب تناول الطعام يرجع الى البعد الذي يوجد بين مسكن العاملات ومقر عملهن فسوف نرى فيما يلي الترابط الموجود بين الاحياء التي تسكنها العاملات ومكان تناول الغذاء :
مكان الطعام

الحي	في المعمل	في المنزل	آخر	المجموع
بني مكادة	21	3	—	24
فيلا هاريز	23	—	—	23
العوامة	14	—	—	14
السواني	5	—	—	5
القصبة	—	5	—	5
ساحة الثيران	7	—	—	7
مرشان	2	—	—	2
بوخشخاش	3	—	—	3
الشرف	7	—	—	7
مانيبول	4	1	—	5
حي بنيدر	3	2	—	5
المجموع	89	11	—	100

من خلال هذا الجدول نلاحظ نسبة افراد العينة اللواتي ينتمين الى كل حي على حدة بالاضافة الى ذلك يتبين الاحياء التي تسكنها العاملات ومكان

تناول غذائهن ومن الملاحظ أن جل هذه الاحياء توجد بعيدا عن مكان المعامل التي تعمل فيها العاملات وخاصة الاحياء الثلاثة الاولي ، حيث تتراوح المسافة بين هذه الاحياء والمعامل التي أجري فيها البحث ما بين 5 و 7 كيلومتر .

الاجراءات المتخذة ضد التاخر او الغياب :

ان أسباب التاخر والغياب متوفرة بكثرة بالنسبة لهؤلاء العامـلات ، فبالنسبة للتاخر هناك عدة عوامل أهمها المسافة الطويلة التي توجد غالبا بين مسكن العاملات ومكان العمل ، اما بالنسبة للغياب فهناك أهم شيء ، هـو المرض الناتج عن التعب الذي تحس به جل العاملات من جراء العمل الشاق والمستمر طوال اليوم . ولكن الاجراءات المتخذة ضد هذه المخالفات من طرف أرباب المعامل هي اجراءات تعسفية وقاسية للغاية ، ذلك اننا وجدنا ، في حالة التاخر ، أن العاملة لا يسمح لها بدخول المعمل لمزاولة عملها وانما تطرد ذلك اليوم . وتحذف لها أجرتها ، ويمكنها أن تعمل في الغد اذا جاءت في الـوقت المحدد ، هذا بالنسبة للمتعلمات واللواتي لهن أجر قار ، اما بالنسبة للمعلمات فان « منسجها » يبقى فارغا من العاملات كدليل على غيابها ، وفراغ المنسج من العاملات يعني عدم الانتاج وبالتالي فانها لا تأخذ اي أجرة لانها لم تنتج شيئا لانه كما رأينا ان المعلمات يأخذن أجرتهن حسب الامتار المنتجة .

وفي حالة الغياب فان الامر مماثل اذ تحذف للعاملات أجورهن عن اليوم الذي يغبـن فيــه .

ان هذا التصرف اللا انساني لدليل على الاستنزاف المتواصل للعاملات بحيث أن هذه الحالة تفرض على العاملات ان يغادرن بيوتهن في الصباح الباكر قبل موعد الدخول الى المعمل بساعة أو ساعتين حتى يتمكن من الوصول في الوقت المحدد ، بالاضافة الى ذلك فان العاملة في هذه الظروف ، حتى ولو كانت في حالة مرض فانها تضطر الى الذهاب الى العمل لان ظروفها المادية لا تسمح لها بالادلاء بشهادة طبية ، وحتى ولو كانت هذه الشهادة الطبية متوفرة فانها لا تراعى لان هذه الاجراءات المتخذة تتحدى القانون ولا يهمها الا الانتـاج .

ان قيمة العاملة في هذه المعامل تتحدد بكمية الانتاج الذي تنتجه يوميا لا كانسان له مشاعره ، آلامه وطموحاته يجب ان توضـع في الميزان مـع مـا ينتــج .

يــوم العطلــة الاسبــوعــي :

نلاحظ ان يوم العطلة الاسبوعي يختلف ما بين النصف القانوني من يوم السبت زيادة على يوم الاحد فقط ، والجمعة فقط، ومن خلال الاستقراء نستخلص النسب الآتيــة :

— 3 ٪ من العاملات لا يعملن النصف الثاني من يوم السبت زائد يــوم

الاحـد ،

ـ 72 ٪ من العاملات لا يعملن يوم الاحد .
ـ 25 ٪ منهن لا يعملن يوم الجمعة .

ان الاختلاف في يوم العطلة الاسبوعي يرجع الى عدة عوامل ، منها نوع المعامل من حيث الحجم ومن حيث رأس المال ، اذ نجد أن جلّ المعامل التي تعطل يوم الجمعة هي معامل متوسطة الحجم وليست ذات راسمال كبير حتى يمكن أن تكون لها علاقات كبيرة بالاسواق الخارجية أو تنظيم اداري دقيق .

اما التي تعطل يوم الاحد فهي المعامل الكبيرة والتي لها علاقة بالاسواق الخارجية ، ولها قانون اداري منظم ، بحيث نجدها تتوفر على ادارة مستقلة عن المعمل تتكلف فقط بالتسويق والتصدير والاستيراد . اما التي تعطل النصف الثاني من يوم السبت والاحد، فلا يوجد الا معمل واحد ، يوجد في الدائرة الاولى وهو معمل صاحبه أجنبي ، ولا شك انه يأخذ بالطريقة القانونية المستعملة في اوربا ، وقد لاحظنا ان هذا المعمل هو الوحيد الذي يطبق المبادىء الواردة في قانون الشغل من حيث عطلة الاسبوع وساعات العمل اليومية . ونشير هنا انه اذا كانت هناك عطل أخرى بمناسبة كل الاعياد الدينية والوطنية فانه ليست هناك تعويضات عن هذه العطل اما العطلة السنوية فغير موجودة نهائيا.

ب ـ الشـروط الصحيـة :

الخدمة الطبية في المعمل :

ان المقصود بالخدمة الطبية في المعمل هو وجود عيادة طبية يسهر عليها طبيب أو على الاقل ممرض ، تقوم بالاسعافات الاولية اثناء وقوع حادثة ، ومن خلال الاستقراء يلاحظ ان 100 ٪ من العاملات كانت اجابتهن على هـذا السؤال بلا . بمعنى انه لا توجد أي خدمة طبية في مقر عملهن . وما يؤكد ذلك، ان اثناء اجراء الاستمارة في هذه المعامل ، كان يحدث أن بعض العاملات كن يصبن بجروح في أيديهن ولم تكن هناك أية اسعافات بل ان العاملة تبقى على تلك الحال أو تلف جروحها بقطعة من ثيابها أو بقطعة من الورق ، وقليلا ما كان يوجد في معمل من هذه المعامل نوع بسيط مـن الادويـة المستعملة للجروح ، ويكون دائما اما رب المعمل هو الذي يقوم بالعلاج أو احد العاملين في الادارة ، ويتضح لنا من يقوم بالعلاج أثناء الاصابات من خلال ما يلي :

ـ 72 ٪ من العاملات يتلقين العلاج من صاحب المعمل .
ـ 28 ٪ لا يتلقين أي عـلاج .
ـ 0 ٪ يتلقين العلاج من طرف طبيب أو ممرض .

ان العلاج من طرف غير المختص أو اللاعلاج يؤديان الى نفس النتائج وهي شفاء الاصابات والجروح بطريقة غير طبيعية مما يؤدي الى تشويهات

واضحة على ايدي العاملات والى اعوجاج أصابعهن التي تصاب بجروح متكررة وغالبا ما تكون في نفس المكان الذي أصيب في مرات عديدة سابقا . ومما يزيد الامر خطورة هو ان العاملات لعدم الاهتمام بهن طبيبا ، يلجأن في الغالب الى العلاج بأنواع مختلفة من الاعشاب « كالحنة » و « الصفصاف » وغيرها من الاعشاب التي تزيد في تشويه الجرح ، والعلاج بهذه الطريقة لا يقتصر على حالات الاصابات بالجروح وانما يتعدى ذلك الى الامراض الجسمية الاخرى ، لعدم توفر العاملات على الامكانيات المادية لاستشارة الطبيب والحصول على الدواء اللازم لهذا المرض أو ذاك . ان العجز المادي الذي تعيش فيه العاملات، بالاضافة الى عدم وجود ضمان اجتماعي ، يدفعهن الى الاقتصار على هذا النوع من العلاج وهذه الانواع من الادوية التقليدية .

من خلال الاستقراء نلاحظ ان :

- 91 ٪ من العاملات اصبن بأمراض اثناء عملهن .
- 9 ٪ لم يصبن باي مرض أثناء عملهن .
- 47 ، 16 ٪ من العاملات اللواتي أصبن بمرض حصلن على الدواء مجانا .
- 52 ، 72 ٪ من العاملات اللواتي اصبن بمرض حصلن على الدواء من مالهن الخاص .

ان الدواء المحصل عليه مجانا ، تحصل عليه العاملات من المستشفيات العمومية الذي يعطي لهن دائما دون فحص طبي ، أو تشخيص للمرض ، حتى يمكن تخصيص الدواء الناجع له ، ولكن دون الفحص الطبي لمعرفة الداء تعطى أنواع من الاقراص المهدئة لكل مرض دون مراعاة الاختلاف بين الامراض .

اما الدواء الذي يشترى من طرف العاملات ، فانه يشترى ايضا دون زيارة الطبيب ويكون في الغالب من الادوية البسيطة كالاقراص المضادة لآلام الرأس او ضد الزكام .

والحقيقة ان نوع الامراض ونوع الآلام التي تحس به العاملات يحتاج الى عناية طبية فعلية ، وذلك بالفحص اللازم لمعرفة الداء وتشخيص المرض ثم تخصيص الدواء الناجع له . ومما يؤكد أنواع الامراض التي أصيبت بها العاملات الاحصاء التالي :

- 7 ٪ أصبن بداء السل .
- 58 ٪ أصبن بآلام الصدر .
- 18 ٪ أصبن بآلام الرأس .
- 8 ٪ أصبن بأمراض مختلفة .

ان اللواتي أصبن بداء السل قد خضعن للفحص الطبي وتمكن من معرفة الداء وبالتالي عواجن منه . اما اللواتي اصبن بآلام الصدر وآلام الرأس فلم

يمكن لهن أن يشخصن نوع الداء الذي أصبن به، ان النسبة التي تعاني من الآلام الصدر نلاحظ انها نسبة مرتفعة ولاشك انا اذا خضعت للفحص الطبي فسوف توجد فيها كثير من المفاجآت ، وهنا نريد أن ننبه الى أن أغلب العاملات التي تضمهن هذه النسبة مصابات بداء السل ، وذلك لا يحتاج الى الفحص وانما فقط يمكن ملاحظة ذلك عن طريق لونهن وهزالة بنيتهن الجسدية ومن سماع سعالهن . الا اننا لا نتمكن من ادراك النسبة المصابة الا اذا تم فحصهـن ، هذا الفحص المنعدم ، بحيث نجد ان 93 ٪ من العاملات لم يزرن قط مستشفى امـراض السـل .

انه من المفروض ، لطبيعة العمل في الزرابي ، ان تكون زيارة مستشفى امراض السل تقام كل ثلاثة أشهر ، أو على الاقل كل سنة ، ومن المفـروض أيضا أن تقوم بذلك الهيآت المكلفة في وزارة الصحة ما دام ان ارباب المعامل لا يقومون بذلك ، وذلك بزيارة كل معمل واخضاع هؤلاء العاملات للفحص الطبي، أو تخصيص أوقات معينة للعاملات حتى يتمكن من زيارة المستشفى ويكون ارسالهن من طرف أرباب المعامل أنفسهم حتى لا تحذف أجرتهن اليومية في حالة الغياب او التأخر عن العمل . ان الجو غير الصحي الذي تعمل فيه العاملات يؤهلهن بسهولة لان يصبن بأمراض بالغة الخطورة ، اذ نجد في هذه المعامـل كثرة الغبار الذي يخنق العاملات عدم وجود منافذ كافية لتهوية المعمل ، كثافة العاملات في « منسج » واحد ، كل هذه العوامل من شأنها ان تؤدي الى أمراض خطيرة وخاصة منها داء السل . بالاضافة الى ذلك وجد ان جـل العامـلات اللواتي أصبن بالمرض لا يأخذن إي تعويض عن ذلك ، وانما تحذف أجرتهن طوال أيام المرض . وهذا يعود طبعا الى عدم وجود عقدة العمل بين العاملات ورب المعمل ، وبذلك يحرمن من كل حقوقهن المشروعة التي ينص عليها قانون الشغـل .

ج ـ علاقات التضامن

الانخـراط في نـقـابـة :

ان التضامن بين العمال أو العاملات لا يحدث بصفة عشوائية ، أو يقوم على أسلس التعاطف الارادي ، وانما ينتج عن الوعي الطبقي، بمعنى الاحساس بالظروف والمصالح المشتركة فيما بينهم بحكـم وضعيتهـم الاقتصاديـة والاجتماعية والثقافية ، اي الاحساس والشعور بانتماء طبقي واحد .

ووعي الطبقة العاملة بالاستغلال المسلط عليها عن طريـق راس المـال والناتج عن الملكية الخاصة لوسائل الانتاج يؤدي الى الشعور بالتضامن لتكوين مواقف موحدة ضد ذلك الاستغلال والمطالبة بحقوقهـم المشروعـة وتحسين وضعيتهم ، ولكن كما قلنا ، هذا التضامن لا يحدث بصفة اراديـة

وعشوائية وانما يجب أن يتسلح العمال بنظرية يمكن على أساسها الدفاع عن مصالحهم المادية والمعنوية ، وتقوم النقابات والتعاضديات بدور أساسي في خلق هذه النظرية وتبليغها الى الطبقة العاملة . الا ان عاملاتنا في هذا المجال يشكلن عنصرا سلبيا لجهلهن وعدم شعورهن بالاستغلال الفاحش الذي يمارس عليهن وذلك بحكم عدم وعيهن بصراعهن ضد رأس المال ، بالاضافة الى عـدم وجود نقابات توجه اهتمامها لهذه الفئات المحرومة ، بالمطالبة بتحسين وضعيتهن أو على الاقل بتوعيتهن نضاليا ، ولذلك نجد ان العاملات يجهلـن تمام الجهل ما يسمى بالنقابة أو التعاضدية .

يتبين من خلال الاستقراء أن 100 ٪ من العاملات لسن منخرطات في نقابة، وبالتالي فحظوظهن في المطالبة بحقوقهن ضئيلة ، لأن الحقوق لا تعطى عاطفيا أو عن طريق النية الحسنة وانما بممارسة وسائل الضغط التي تفرض الواقع على أصحاب المعامل ، ولا يمكن ذلك الا اذا حدث تضامن متين بين العاملات، الناتج عن المعرفة الكاملة بأنهن أساس وجود المعمل والانتـاج وصاحب المعمل نفســه .

مشاركة العاملات برأيهن في كيفية العمل ونوع الانتاج :

ونلاحظ أيضا أن 100 ٪ من العاملات لا يطلب منهن رأيهن لا في كيفية العمل ولا في نوع الانتاج .

ان مشاركة العاملات في تسيير المعمل تعد مشاركة سلبية ولا يؤخـذ برأيهن في اي مجال من مجالات نظام العمل داخل المؤسسة ، الشيء الذي يعبر عن خضوعهن التام للأوامر الفوقية التي تفرض عليهن من صاحب المعمل رغم أنهن المنتجات ، مهمتهن اذن تقتصر على الانتاج وتنفيذ الاوامر المعطاة . وهكذا تقع العاملات في أنواع شتى من الاستيلاب ، بمعنى ان العاملات في هذه الحالة يصبحن عبيدا للمنتوج وللآلة ، وفي النهاية بضاعة يملكهـا صاحب المعمل بالاضافة الى الانتاج ، وذلك يسلبهن الحق في التصرف في العمل الذي يقمن به والمشاركة في اختيار كيفية العمل وأنواع الانتاج . ولكن ما دام ان هذه المنتوجات هي من اختيار طبقة معينة وأذواق معينة سواء كانت في الداخل او في الخارج فان العاملات يعملن حسب هذه الاذواق وحسب هذه الاختيارات ، وبالتالي فان العلاقة الموجودة بين العاملات ورب المعمل هي علاقة سيد بمسود ومالك بمملوك حتى أنه لا توجد أي علاقة مباشرة مع رب المعمل ، بحيث لا يوجد لا تعاضدية ولا ممثلات يبلغن مطالب العاملات أو يقمن بوساطة بين العاملات ورب المعمل . ان عدم وجود ممثلات يدافعن عن مصالح العامـلات بكيفية شمولية تزيد في توضيح الاستيلاب الذي تعيش فيه العاملات بالاضافة الى جهلهن بهذه التقنيات الدفاعية والضاغطة .

.موقف العاملات من الخلاف بين عاملة ورب المعمل

ونلاحظ انطلاقا من الاستقراء ان 100 ٪ من العاملات يتخذن موقف الحياء أثناء حدوث خلاف بين عاملة ورب المعمل. ان هذه الحالة تعبر عن القمع المطلق المفروض على العاملات ، لانه من المفروض أن تكون هناك مساندة العاملات لزميلتهن في العمل، ولكن خوفهن من العقوبات يدفعهن الىاتخاذ الحياء، وهذا يعبر أيضا عن عدم وجود تضامن بين العاملات واستسلامهن لهذا الواقع الذي يقوم على التسلط والسلطة المطلقة التي يمارسها عليهن رب العمل . ان عدم وجود وعي تضامني يفقدهن كل مواجهة فعالة ضد هذا القمع والوصاية المفروضة عليهن .

كما نجد أنه لم يحدث أي اضراب في هذه المعامل ، وكما نعلم فان الاضراب وسيلة من الوسائل المشروعة قانونيا كطريقة للتعبير عن مطالب العمال ، الا ان هذه الوسيلة أصبحت غير ناجعة أمام وضع اقتصادي مضطرب، بحيث حتى لو وقع اضطراب في معمل ما ، فان رب المعمل يستطيع بسهولة أن يعوض جميع عماله أو عاملاته ما دام أن الجيش الاحتياطي من العاطلين والعاطلات متوفر وزائد عن الحاجة المطلوبة ، وبالتالي فان صاحب المعمل له الحرية التامة في طرد عاملة متى شاء وتعويضها بعاملة أخرى ، ألا ان العاملات في هذا القطاع ، اذا لم يقمن بأي اضراب ، فان عدم وقوعه لا يقوم على هذا المفهوم وليس هذا هو المانع من حدوثه ، وانما جهل الاضراب كوسيلة دفاعية هو أساس عدم وقوع الاضرابات ، اذ عندما كنا نضع هذا السؤال كانت جل العاملات يسألن عن ما هو الاضراب ولماذا يكون الاضراب ؟ وعندما قدمت لهن بعض الشروح عن الاضراب وكيفيته والاهداف منه ، كانت أغلبية أجوبتهن بهذه العبارة « وشكون مشي يعطينا ناكلو » .

3 . 2 ـ المشاكل الاجتماعية والاقتصادية للعينة :

السكن :

ان أزمة السكن التي تعاني منها البلاد حاليا لا بد وأن تكون لها انعكاسات على أفراد العينة وعلى كل الفئات ذات الدخل المحدود . فالعامل الفقير الذي لا يسمح له دخله الشهري بالادخار للاستثمار في القطاع العقاري ، يلجأ في الغالب الى كراء غرفة صغيرة مستقلة أو براكة لا تتوفر على التجهيزات التي يجب أن يتوفر عليها السكن مثل الماء والكهرباء وغيرهما . ولذلك فان جل أفراد العينة يسكنون في أحياء هامشية حيث ينخفض ثمن الكراء ارخص ، والاحياء التي تسكنها العاملات هي : بني مكادة ، فيلا هاريز ، العوامة، السواني، القصبة، ساحة الثيران ، مرشان ، بوخشخاش ، الشرف ، مانيبول ، حي بنيدر ، تسكن في الاحياء الثلاثة الاولى 51 عاملة ، وبقية العاملات في الاحياء الاخرى .

هذا الترضيح يؤكد ان جل العاملات يسكن في احياء هامشية كما قلنا ، وهذه الاحياء توجد بعيدة عن مقر عملهن ، مما يدفعهن الى القيام في الصباح الباكر للوصول الى المعمل قبل وقت الدخول ، وفي الغالب ما يستعملن القدمين كوسيلة للتنقل الى مكان العمل ، وعددهن 48 .

اما بقية العاملات فيذهبن في سيارة المعمل .

ونشير هنا الى ان جل العاملات اللواتي يستعملن سيارة العمل ، فانهن يسكن في احياء بعيدة جدا وخارجة عن المدينة كحي (بني مكادة) و (فيلا هاريز) و (المو امة) . وهذه الاحياء من أشهر الاحياء الهامشية التي يسكنها أغلب المهاجرين ، يتكدسون في غرف مستقلة أو براكة أو في بعض المنازل التي بنيت من طرف الدولة في السنوات الاخيرة ووزعت على من استطاع من السكان ان يؤدي مقدارا من المال يتراوح ما بين 400 درهما و 500 درهما ، ونستنتج من الاستقراء أن :

- 58 ٪ من العاملات يسكن منزلا تقليديا .
- 8 ٪ يسكـن حجرة مستقلـة .
- 34 ٪ يسكـن بـراكـة .

ومن المعلوم ان هذه الانواع من السكن لا تتوفر على التجهيزات اللازمة لكل مسكن كالهواء والكهرباء والحمام وغيرها من التجهيزات التي يحتاج اليها الانسان يوميا . وهذا يعبر عن حالة هذه الفئة التي تعاني من أنواع شتى من المشاكل الناتجة عن وضعها الاقتصادي الذي لا يسمح لها حتى بتوفير بعض المطالب الضرورية بحيث اننا نلاحظ من خلال الاستقراء ان 85 ٪ من العاملات لا يتوفر مسكنهن على الماء ، في حين نجد ان 83 ٪ منهن لا يتوفر على الكهرباء و 15 ٪ لا يتوفر على مرحاض ، و 20 ٪ منهن لا يتوفر على مطبخ .

كما ان ازمة السكن لا تظهر فقط على مستوى التجهيزات وانما كذلـك بعدد الغرف التي توجد في كل منزل من منازل العاملات ، ونسبة الغرف تتضح ممـا يلـي :

- 30 ٪ من العاملات يتوفرن على غرفة واحدة .
- 47 ٪ يتوفـرن على غرفتين .
- 16 ٪ منهن يتوفرن على ثلاثة غـرف
- 7 ٪ منهن يتوفرن على أربعة غرف .

ولكي نعرف هل تكفي هذه الغرف لعدد افراد أسر العاملات أم لا نلاحظ ان 35،48 ٪ من العاملات لهن من 0 الى 3 اخوة يسكـن في غرفـة واحـدة ، و 31،48 ٪ من العاملات لهن من 4 الى 7 اخوة يسكن في غرفـة واحـدة ، و 13،38 ٪ لهن ما بين 8 و 11 من الاخوة يسكن أيضا في غرفة واحدة . كما

نجد ان نسبة 46،2 ٪ من العاملات لهن ما بين 4 و 7 اخوة يسكن في غرفتين في حين ان 40 ٪ من اللواتي لهن ما بين 8 و 12 من الاخوة يسكن في غرفتين .

وكيفما كان الحال ، فان هذه الوضعية ليست مختارة ولا ارادية وانما هي وضعية اضطر هؤلاء الى ان يكونوا عليها ، فمنهم من يسكنون بمقابل الاياجر ومنهم من استطاع ان يشتري براكة ، ومنهم من وزعت عليهم بعض المنازل التي بنتها الدولة مقابل قدر من المال ، بعد ان كانوا ضحايا فيضان نهر بقرب احد الاحياء القصديرية كما يوضح ذلك كلام احدى العاملات في الاستمارة رقم (35) (مين فاض علينا الواد في بوخشخاش داونا للعوامة واعطاونا واحد البيت ، واللي مقدرش يخلص بقى تماك) . ومن ثم نلاحظ أن :

– 34 ٪ من العاملات يسكن في منازل مأجورة .
– 66 ٪ سكناهن ملك خــاص .

وتجدر الاشارة هنا الى انه اذا كانت نسبة 66 ٪ من العاملات سكناهن ملك خاص ، فهذا راجع كما سبق الى البيوت التي وزعتها الدولة ، او ان هذه المساكن هي عبارة عن براكات من الخشب والقصدير وبالتالي لا يجب ان تفاجئنا هذه النسبة من اللواتي لهن ملك خاص .

بالاضافة الى السكن كمشكل خاص يعاني منه هؤلاء ، نجد عدم التجهيزات الاخرى التي يجب ان تتوفر عليها الاحياء ، بحكم موقعه في هذه الاحياء لا تتوفر على الحد الادنى من الوسائل الضرورية كالمستشفى والمدرسة أو نادي الشباب وغيرها من المصالح الضرورية . وبالتالي فان المشاكل التي كانت تتعرض لها هذه الفئة في البادية ، والتي كانت سببا في هجرتها مـا زالت تعترضها حتى وهي في المدينة .

ان عدم وجود مستشفى في هذه الاحياء ، يعني الاهمال التام ، والتجاهل التام لواقع واضح ، واقع تتفاحش فيه الامراض على اختلاف أشكالها لعدم العناية الصحية والنقص في التغذية وازدحام السكان في البيوت ، وعدم وجود مدرسة وناد يجعل من أبناء هذه الفئة المسحوقة عرضة للجهل وللانحرافات ، ولذلك فان هذه الاماكن هي عبارة عن مقر لعدد كبير من المجرمين والعاطلين ، اتخذوا الاجرام وسيلة لطلب الخبز ما دام المجتمع قد نزع منهم كل وسيلة شريفة للوصول الى ذلك ، كما ان أكبر نسبة من المرض توجد في هذه الاحياء وكثيرا ما نصادف سكانها واقفين في أبواب المستشفيات العمومية بعـد حصولهم على ورقة من « المقدم » وعلى « شهادة الضعفية » ليذهبـوا الـى مستشفى بعيد عن حيهم بكثير ، أن 23 ٪ من العاملات يوجد مستشفـى في حيهن ، في حين أن 77 ٪ لا يتوفرن عليه .

كما ان نسبة اللواتي توجد مدرسة في حيهن لا تزيد بكثير عن نسبة

اللواتي يوجد مستشفى في حيهن . اذ ان 27 ٪ من العاملات توجد مدرسة في حيهن ، في حين ان 73 ٪ لا توجد مدرسة في حيهن . ومن الملاحظ ان عدم وجود مدارس في هذه الاحياء عامل من العوامل التي تفسر النسبة المنخفضة من عدد اخوة العاملات المتمدرسين . ويمكن ان نستنتج من الاستقراء ان 17 ٪ من العاملات لهن اخوة أو أخوات يدرسون ، في حين ان 83 ٪ لا يدرس اخوتهن ونشير هنا الى ان هذا النقص في نسبة التمدرس في صفوف أبناء هذه الطبقة لا يعود فقط الى عدم وجود مدارس وانما ايضا الى الفقر ، الشيء الذي يدفع بهذه العائلات الى عدم ادخال ابنائها للمدرسة بل يرسلونهم للعمل لمساعدتهم على اعباء الحياة .

الـدخـل والنفقـات :

ان الدخل والنفقات عنصران أساسيان في معرفة الوضع والمستوى الاقتصاديين لامة من الامم او لطبقة من طبقات المجتمع ، ولذلك نرى ان اهم الكتب التي اتخذت التخلف موضوعا لها قد أعطت اهمية قصوى للدخل والنفقات كوسيلة من وسائل تعليل التخلف وآلياته ، حتى أصبحنا نرى التخلف يساوي انخفاض الدخل الفردي . وهذه المعادلة ، اذا كان لها نصيب من الصلاحية ، أعظمها غير صالح بل هي عبارة عن تغميض لمفهوم التخلف ، اذ ترى الاشياء من زاوية واحدة وهي الزاوية الاقتصادية الضيقة ، ان انخفاض الدخل الفردي لا يمكن أخذه بصفة ميكانيكية كمقياس للتخلف او للتقدم ، اذ حتى في الدول المتخلفة نفسها هناك طبقة لها من الدخل ما يساوي الدخل في الدول المتقدمة نفسها ، وهذا يعني ان الامر لا ينطوي على انخفاض الدخل الفردي ، وانما كذلك على كيفية توزيع الثروات على مجموع أفراد المجتمع ، ان التوزيع غير العادل هو الذي يخول لطبقة ان يكون لها دخل ونفقات واسعة ، وطبقات أخرى لها الحد الادنى من الدخل ، ومن الطبيعي انه كلما كان الدخل ضئيلا كلما كانت النفقات بسيطة ، وكلما كانت النفقات بسيطة كلما كان الحرمان من الحاجيات الضرورية .

وبما ان جل هذه الطبقة حظها ضئيل جدا ، فاننا نجدها تعاني من ويلا تـالفقر مما يدفع ببناتها الى العمل ، والاستقراء يدلنا على ما يلي :

- 75 ٪ من العاملات خرجن الى العمل بسبب الفقر .
- 12 ٪ بسبب الانقطاع عن الدراسة .
- 13 ٪ خرجن الى العمل رغبة منهن .

ونشير هنا الى أن أغلب العاملات لهن أخوات يعملن معهن في نفس المعمل او في معامل أخرى ، وبالتالي لا نجد في الاسرة فردا واحدا يعمل وانما عدة أفراد ، وخاصة البنات للتعاون على تكاليف الحياة ، وهذا يفسر أيضا

انخفاض عدد المتمدرسين في هذه العائلات ، ولكن رغم اننا نجد عدة اخوات يعملن فان مدخولهن الاسبوعي لا يكفي لسد حاجيات اسرهن ، وخاصة بعد الارتفاع الهائل في الاثمان خلال السنوات الاخيرة ، بالاضافة الى ان جل هذه العاملات ينتمين الى عائلات فقيرة تتجه شيئا فشيئا الى تشكيل عائلات نووية تتكون من الاب والام والابناء وقليلا ما تسكن مع عائلات العاملات الجدة او الجد أو الخالة المطلقة ، لان وضعهن الاقتصادي فرض عليهن هذا التغيير الجذري في حجم العائلة والقضاء على العائلة في شكلها القروي ، وكثيرا ما نجد ان هذه العائلات تضطر الى الاقتراض من الجيران أو من دكان في انتظار نهاية الاسبوع ان 63 ٪ من العاملات، تضطر عائلاتهن الى الاقتراض في حين ان 37 ٪ منهن لا تضطر عائلاتهن الى ذلك . ومن الملاحظ ان أغلب هذه العائلات تعتمد في الاقتراض على الدكان الذي تأخذ منه حاجاتها الغذائية مثل « الدقيق » و « السكر » و « الشاي » و « الزيت » ، أي المواد الضرورية التي تعتمد عليها هذه الطبقة . ومن المعلوم انه كلما كان الدخل ضئيلا كلما استحوذت النفقات على الغذاء والمواد الاستهلاكية بحيث نجد احدى العاملات تؤكد ذاك بقولها «من كان نشبر السيمانا ،كنعطوها للبقال، وكنبقاو بلاش». وهكذا يتم اهمال الحاجيات الاخرى من تعليم وتطبيب وملبس . والاستقراء الذي قمنا بـه يبين :

- ان 5 ٪ من العاملات لا يشترين ولو لباسا واحدا في السنة .
- 61 ٪ منهن يشترين لباسا واحدا .
- 19 ٪ يشترين لباسين .
- 15 ٪ يشترين ثلاثة ملابس .

وقد وجد بالنسبة للفئة الاولى انها لا تشتري أي لباس في السنة وهي تعتمد في ذلك على ما يعطى لها من لباس قديم من طرف الجيران وبعض معارف الام أو الاب أو من طرف أخت تكبرها سنا وأصبحت ملابسها صغيرة عنها .

اما باقي الفئات فان جلهن يشترين ملابسهن من المدينة القديمة وخاصة من المكان الذي تباع فيه الملابس المستعملة ، الذي يطلق عليه « اقلب شقلب » . المكان الذي يقصده جل الفقراء . وهو وضع أصبح الاحساس به جليا ، حتى ان ادخال الرأس في الرمل ، هروبا منه ، اصبحت عملية لا تجدي، لان الكل أصبح يرفض هذا الوضع للتناقض الحاد الذي يزيد من حدة الرفض وعدم الرضى ، ان 86 ٪ من العاملات غير راضيات على وضعيتهن ، في حين نجد فقط 14 ٪ راضيات على هذه الوضعية .

ان عدم رضى هذه الفئات عن وضعيتهن يرجع الى اليأس المستمر وانقراض الامل في تحسين وضعيتهن عبر الزمن لان اوضاعهن بدلا من ان

تتحسن اصبحت تتفاحش أكثر فأكثر لضعف المحدود وتزايد الاثمان وارتفاعها عبر الزمن وخاصة في المواد الضرورية التي تحتاجها هذه الطبقة . وقد أجابت 23 ٪ من العاملات بأن وضعيتهن تتحسن ، في حين ان 77 ٪ منهن رأين ان وضعيتهن تتفاحش .

وامام ظروف العمل القاسية التي توجد فيها العاملة ، نجد أيضا مشاكل أخرى تعترض طريقها وتشمل عائلتها ، وبالطبع فان هذه المشاكل هي نتاج للاوضاع العامة ، والمحيط الذي تنتمي اليه هذه الفئات ، ذلك المحيط المنسي الذي يبعث على الاحساس بالاحباط والامراض النفسية والاستسلام التام . ان هذه الحالة النفسية يمكن استنتاجها بسهولة من خلال الاغاني التي كانت ترددها العاملات بكثرة في كل معمل قمنا بزيارته ، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال هذه الاغنية التي كنا نسمعها بكثرة :

انا ، أنا ، انا حتى طبيب ماداواني
الناس كلها مزيان وانا صفرة ومدبالة
يما والايما ارضي علي ماتبكيشي
هذا المكتاب د الله وانا مبيديش
ما تخمم ، ما دمم اللي عند الله راه مزمم .

ان الانسان امام القهر غالبا ما يعود الى القدر يسلم له امره عندما لا يجد القوة لازالة ذلك القهر ، ويرده الى الله أو الى الحظ ، وينسى انه مستغل ، عملا بالقولة « المومن مصاب » ، وهكذا تعود اليه الطمانينة وراحة البال ويقبل أوضاعه كيفما كانت ، ويظن ان ذلك هو الواقع ، الا انه في الحقيقة يكون بعيدا عن الواقع ، في قمة الاستيلاب .

4 ـ اهتمامات وتطلعات العينة

4 . 1 . ـ المواقف :

ان اتخاذ موقف معين من قضية ما يكون نابعا من الاحساس الذي يحس به الانسان تجاه هذه القضية أو تلك ، ويكون مبنيا على ايمان خاص يعزز ذاك الموقف ، حتى يمكن ان يكون له تبرير وأسباب ، ولذلك اعتمدنا في هذا الفصل وضع بعض الاسئلة تتعلق بموقف العاملات من بعض القضايا ، وحاولنا ان تكون هذه القضايا نابعة من حياتهن الخاصة سواء كانت شعورية أو غير شعورية لكشف النقاب عن بعض الجوانب التي تتعلق بميولهن واهتماماتهن وتطلعاتهن .

أ/ بالنسبة للعمل وجدنا ان 34 ٪ من العاملات راضيات عن عملهن في حين ان 66 ٪ منهن غير راضيات .

ونشير هنا الى ان رضى 34 ٪ من العاملات على عملهن يعود الى

اضطرارهن لقبول هذا العمل ، لان اغلبهن اجبن بأنهن مضطرات لقبول هذا العمل ، فليس هناك عمل آخر يمكنهن اللجوء اليه ، ولذلك فالرضى على العمل بالنسبة لهذه الفئة لا يعتبر قبولا وانما مجرد منفذ للحصول على لقمة العيش .

ان عدم رضى العاملات على عملهن يرجع الى قساوة هذا العمل ، ولكثرة الحوادث التي تحدث فيه ، بالاضافة الى بساطة الاجر ، وهذا ما يوضحه قول احدى العاملات « الخدمة صعيبة وكتقطعوا يدينا بزاف وبلا فايدة » .

كما انه وجد انه زيادة على العمل اليومي خلال الاسبوع فان العاملات لا يستفدن من يوم العطلة الاسبوعي لاخذ قسط من الراحة ، بل نجد ان اغلبهن يمكثن في المنزل للقيام بأشغال البيت ، وبالتالي فان أيامهن كلها عمل وتعب الشيء الذي يبعث على القنوط ويدخل في نفوسهن الملل ، وهكذا نجد :

- 5 ٪ من العاملات يخرجن مع صديقاتهن .
- 0 ٪ يخرجن مع صديق .
- 3 ٪ يخرجن وحدهن .
- 92 ٪ منهن يقمن بأشغال البيت .

ان هذه الحالة التي تعيش عليها العاملة تحرمها من كل الوسائل الترفيهية التي يستفيد منها الانسان ايام العطلة ليستريح ويأخذ نفسا آخر يساعده على تحمل العمل خلال أيام الاسبوع اذ نجد ان نسبة قليلة من العاملات يذهبن مثلا الى السينما لا تتعدى 4 ٪ .

ان عدم الذهاب الى السينما لا يرجع فقط الى بقاء العاملات في المنزل يوم العطلة الاسبوعية للقيام بأشغال البيت ، وانما يرجع أيضا الى عدم الامكانيات المادية التي لا تسمح لهن بذلك ، بالاضافة الى بعد الاحياء التي يسكن فيها . ولذلك وجد ان بعض العاملات لا يعرفن ما هي السينما . بمعنى انهن لم يدخلن قط وذلك ما توضحه احدى العاملات في قولها « ما كنعرفش حتى فين جات » .

اما النسبة الضئيلة التي تذهب الى السينما ، فالافلام التي تشاهدها افلام عربية ، تنطبق مع شعور المراهقات بموضوعاتها الغرامية ومآسي العشاق الشيء الذي يجلب هذه الفئات من الفتيات الصغار ، ويجعلهن يسبحن في عالم الخيال والمآسي الوهمية ويبعدهن عن واقعهن الحقيقي بمشاكله ومآسيه ، ويجعل من الحب والغرام مشكلتهن الاساسية مشكل الانسانية جمعاء وموضوع الساعة .

ورغم هذه الظروف التي توجد عليها العاملات سواء في عملهن او في منازلهن فانهن يرفضن العمل كخادمات في المنازل ، وقد اصبح هذا الموضوع يأخذ باهتمام الكثير من العائلات وخاصة منها التي توجد فيها المرأة تقوم بعمل

خارج البيت ، حيث يمكن ان نتكلم عن « أزمة الخادمات » وبالفعل فان اغلب أفراد هذه العينة رفضن العمل في المنازل .

ان 7 ٪ من العاملات يفضلن العمل في المنازل كخادمات في حين ان 93 ٪ يرفضن ذلك . ان رفض العاملات العمل كخادمات يرجع أساسا الى عوامل نفسية محضة ، وهي الحرية النسبية التي يشعرن بها داخل المعمل ، وكثرة عددهن يسمح لهن بالحديث والغناء وخلق جو من الطمانينة ، بخلاف المنزل حيث يفقدن ذلك الجو ، بالاضافة الى الضغط الذي يمكن ان تفرضه صاحبة البيت عليهن ، وهذا لا يعني أن الضغوط داخل المعمل لا توجد وانما هذه الضغوط تولد احساسا جماعيا ، غير شعوري بخلاف المنزل الذي غالبا ما تكون فيه هذه الضغوط موجهة توجيها مباشرا تحس به العاملة بصفة منفردة.

الا انه اذا كان موقف العاملات من العمل كخادمات هو الرفض ، فان موقفهن في الاختيار بين العمل والعودة الى المدرسة ، على العكس ، اذ ان أغلبهن اخترن العودة الى المدرسة ، بل ان لهن رغبة أكيدة وحسرة وأسفا على عدم دخولهن الى المدارس أو على انقطاعهن عنها ، وفي هذا الصدد نلاحظ ان 22 ٪ من العاملات اخترن العمل بينما 73 ٪ اخترن العودة الى المدرسة في حين ان 5 ٪ منهن لم يكن لهن راي في الاختيار .

ان اختيار العاملات للعودة الى المدرسة هو شعور ضمني بأن الدراسة هي الوسيلة الوحيدة لضمان مستوى معين من العيش ومن السعادة ، وبدون ذلك لا يمكن باي حال من الاحوال ان تتحسن أحوالهن ، وبالطبع فان هذا الشعور نابع من الاهمية التي يعطيها المجتمع لبعض القيم والوسائل التي يخولها للوصول الى هذه القيم والاهداف ، ومن هنا كانت رغبتهن في الدراسة، وذلك ما يوضحه قول احدى العاملات « مصاب اذا كنا جبرنا شكون يقرينا » اما اللواتي اخترن العمل فاغلبهن تتراوح أعمارهن ما بين سبعة عشر وعشرين سنة ، ولذلك فان هذا السن جعلهن يشعرن بفوات الآوان وان عمرهن لا يسمح لهن بالعودة الى الدراسة .

4 . 2 ـ التطلعات :

ان تطلعات الانسان نحو المستقبل ، او تطلعاته الى اهداف يسعى الى الوصول اليها ، هي المغزى الحقيقي والسر الدائم الذي يجعل للحياة معنى ويعطيها الحق لان تعاش ، الا ان هذه التطلعات لا بد وأن تعتمد على وسائل يتوفر عليها الانسان لتحقيق ذلك ، بمعنى ان هذه التطلعات التي تعبر عن آمال وأهداف الافراد لا يمكن أن تكون خارجة عن واقعهم الماضي والحاضر ، فانطلاقا من الظروف الماضية ومعطيات الحاضر تتجلى طريق المستقبل وتبرز الاهداف التي يمكن تحقيقها والاهداف التي لا يمكن ادراكها ، وهذا ما نراه

جليا بالنسبة لعاملاتنا . أن اوضاعهن الحالية تجعلهن عاجزات عـن التنبؤ بمستقبلهن ، وضآلة وسائلهن تفرض عليهن النظر الى ذواتهـن او النظـر الى الاسفل عوضا ان ينظرن الى الافق ، وبالتالي اصبحت مطالبهن محدودة وتطلعاتهن غامضة فيسلمن نفوسهن للقدر ومشيئته ليفعل بهن ما يشاء مادمن مكبلات بقيود الاستغلال والحرمان والقمع ، ولم يبق لهن الا الخضوع لاحلام اليقظة . فاذا نظرنا الى اختيارهن لمكان سكناهن مثلا في المستقبل في حالة توفر الامكانيات ، نجد ان اغلبهن يخترن السكنى في المدينة القديمة او البقاء حيث هن ، ومن الاستقراء نلاحظ ان 47 ٪ من العاملات يفضلن البقاء في نفس الحي الذي يسكن فيه حتى ولو توفرت لهن الامكانيات المادية، بينما نجد 15٪ منهن يفضلن السكن في المدينة القديمة ، في حين أن 2 ٪ فقط منهن يفضلنه في حـي راق .

كما ان اختيار وضعية الزوج الذي يردن الزواج منـه كـان اختيـارا متواضعا ، اذ كانت الاختيارات تتأرجح بين وضعية الزوج الفقير ووضعية الزوج المتوسط والجواب بلا ادري .

- 3 ٪ من العاملات يردن الزواج بزوج غني
- 27 ٪ يردن الـزواج بفقيـر .
- 30 ٪ يردن الزواج بزوج وضعيته متوسطة
- 40 ٪ ليس لهن اختيار .

ان هذا السؤال كان أصعب الاسئلة التي وجدت فيها نوعا من الاحراج وعدم القبول ، ولذلك نلاحظ ان اكبر نسبة من العاملات كانت اجابتهن « بلا ادري » ، وقد لوحظ ان مسألة الزواج ما زالت تعتبر كلمة مخجلة ، وبالتالي كانت العاملات يضحكن ويدرن وجوههن خجلا ، بالاضافة الى ذلك لوحظ أيضا ان مسألة الزواج لا توجد بأيدي هؤلاء الفتيات وانما في ايدي الآباء ، فالعائلة هي التي يمكنها أن تزوج الفتاة لمن شاءت من دون استشارتها .

ونجد ايضا ما يؤكد غموض تطلعات العاملات في السؤال الذي يتعلق بما تفضله العاملة لابنتها في المستقبل وكذلك في السؤال الذي يتعلق بأمنيتها هي والتي تريد تحقيقها .

فبالنسبة للسؤال الاول نلاحظ أن :

- 3 ٪ من العاملات يفضلن ان تكون بناتهن عاملات بالزرابي .
- 43 ٪ يفضلن أن تتابع بناتهن الدراسة .
- 52 ٪ اجبن بلا أدري .

اما بالنسبة للسؤال الذي يتعلق بأماني العاملات فاننا نلاحظ هنا مـا يلـي

ـ 26 ٪ من العاملات أمنيتهن ان يصبحن معلمات
ـ 18 ٪ خيــاطــات
ـ 56 ٪ أجبن بلا أدري .

ان الجزء المتعلق بتطلعات العينة كان أضعف جانب من حيث النتائج التي توصل اليها البحث ، وهذا ما يزيد في التأكيد والالحاح بوجوب القيام ببحث يهتم بالجانب النفسي والمعانات النفسية التي تستحوذ على مجمــل عواطفهن ، وهنا نشير وننبه الى أهمية الاحساس بالاحباط عند العامــلات وفقدان الامل ، فحتى اللواتي استطعن الاجابة عن هذه الاسئلة والتعبير عن أمانيهن ، كانت الاجابات وهذا التعبير عبارة عن قول أي شيء والهروب من السؤال ، وذلك ما نستنتجه من خلال السؤال الاخير من الاستمارة والــذي يتعلق بهل ستحقق أمانيهن أم لا في المستقبل اذ كانت نسبة الأجوبة بلا أدري هي الاجوبة الطاغية ، ويتضح ذلك مما يلي :

ـ 19 ٪ من العاملات اللواتي لهن أمنية ويردن تحقيقها يعتقدن في أنها ستتحقق في المستقبــل .
ـ 9 ٪ منهن أجبن بأن أمنيتهن سوف لا تتحقق .
ـ 72 ٪ أجبن بلا أدري وهذه النسبة تشكل اللواتي ليست لهن أي أمنيـة،

بالاضافة الى اللواتي لا يعرفن هل ستحقق أمنيتهن أم لا .

ان انعدام الرؤية الواضحة للمستقبل هي الصبغة المهيمنة على أفراد العينــة .

٤ ـ وأخـيــــرا :

لقد كان هدف الدراسة هو الوصول الى اظهار بعض الجوانب التــي تحيط بالفتاة العاملة واعطاء صورة حية مما تعانيه من مشاكل متعددة ، سواء في العمل وظروفه أو خارجه ، في المنزل أو في الحي الذي تسكنه ، وقد حاولنا أن نربط الاسباب بمسبباتها ايمانا منا بأنه كلما عرفت الاسباب ، عــرفت الحلول كيفما كانت هذه الحلول ، تدريجية أو فورية .

ان المهم هو بناء الانسان واعطاؤه الفرصة لكي يعبر عن قدراته وطاقاته لخلق مجتمع جديد لا يومن الا بالعمل في سبيل بناء مغرب جديد يقــوم على العلم وطموحات الانسان ، فالآلات المستوردة لا تخلق حضارة ، ولا أمــة ، انما الانسان هو الذي يخلق الاشياء ، وكما يقول المثل الصيني « اذا كانت لك مشاريع سنة واحدة فازرع البذور ، واذا كانت لك مشاريع قــرن فعلـم الشعــب » .

هـوامـش :

(1) مجلة الصناعة التقليدية ـ المندوبية الاقليمية للصناعة التقليدية بطنجة .
(2) بقايا الخيوط التي تبقى معلقة بالزربية .
(3) جريدة الحرية ع. 17 ـ 1 ـ 1978 ص. 5 .
(4) كتـاب التصميـم الخمـاسـي .
(5) مجلة الصناعـة التقليـديـة ص. 57 .
(6) نفـس المـرجـع .
(7) التصميـم الخمـاسـي .
(8) جـريـدة الحـريـة ص. 5 .
(9) المـرجـع نفسـه .
(10) مدير الصناعة التقليدية بالربـاط .
(11) BESM vol. XXII, nº 79 et 76 Mars-Janvier 1958 p. 199.
(12) الاستاذة خديجة المسدالي (مشكلة البغاء في المغرب في الوقت الحاضر) رسالة لنيـل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع ص. 3 . كلية الأداب 1974 .
(13) المرجع نفسه ـ (14) المرجع نفسه ، ص. 5 .
(15) دروس في القانون الاجتماعي (موسى عبود ، ص. 53) .
(16) نقصد بقرية مجاورة التي لا تبعد عن المدينة بأكثر من 15 كلم .

الفرقة « الصوفية الامامية » ، كالقمص وهو الأعتقاد بأن روح « س » خرجت الى « ص » ، والنسخ وهو خروج الروح من انسان لحيوان « محترم » كالاسد مثلا ، والفسخ وهو الاعتقاد بأن الروح تخرج من الانسان الى حجر أو حديد لتتعذب بكسرهما أو صهرهما ، والمسخ وهو خروج الروح الى حيوان محتقر . وهذا ما أشار اليه أبو العلاء المعري بقولـــه :

أعجبي امذا لصرف الليالـــي أصبحت اختنا العزيـــزة فـاره
احجزي هذه السنانير عنـــا ودعيهـا ومـا تضـم للفـراره

وقد جمع منصور الغرابيل أحد شيوخ الفرقة ذلك بقوله (شعرا) :

ان كنت تعلم ما نظمت محققـا خلصت من ناري وحر لظاتي
من نسخها وفسخها مع مسخها والوسخ ثم الرسخ في الطبقات
وتعود في الملكوت تزهو كوكبا متخيرا في ارضها و (سمات) ؟

وعبر هذا التداخل المطلق بين كل عناصر التكوين لا يبقــى التصــور مفردا ، ولا الجسم وحيدا ، ولا الفكرة ثابتة ، بل كل ذلك مملــوء بالمرونــة والطواعية للاشتباك والانقسام والتعدد والتكوين المتجدد .

اما حدود الجسم التي نشاهدها داخل هذا التكوين فليست ألا نتيجة لتركيزنا على مركزه ، لكن هذا المركز غير قابل أبدا لان ينتهي أو يتحدد عند أطر الظاهرة المحسوسة ، بل ان هذا الجسم يمضي بنا تدريجيا حتى يصل الى كل نهايات العالم . وهذا ما يذكره شيخ أدونيس (الكلازي) حين يقول « فظهر للملائكة حتى ظنت أنه منها » .. « وظهر لهم في صورة طفل ، ثم في صورة شاب موثق راكب على أسد » ، ثم في صورة الشيخ الفاني ، فتغيرت عليهم الصور ، ولم تتغير عليهم القدر (جمع قدرة) فقالوا اظهر كما شئت ، فأنـــت أنـــت » .

« الجسد أيضا يتحول الى سائل ويأخذ شكل الاناء » تماما كما كــان كريسيفوس يقول « ليست قطرة الخمر بكافية لتلويث البحر المحيط وحسب، انها قادرة على تلويث العالم أيضا » .

من هنا كانت وحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه من أهم ما طرحه سفر التكوين هذا ، ولكن عبر ذرات بعضها رواقي مادي ، وأعظمها ليبنتزي روحي، باعتبار ان ليبنتز يؤمن بفكرة الانسجام الازلي تماما كما كان الرواقيون يؤمنون بفكرة التداخل المطلق ، وباعتبار ان ذلك تسرب الى الامامية الصوفية كما جاء في مخطوط « تنزيه الذات » للكلازي : « ان المعنى اذا أظهر الغيبــة يكون قد اختلط بالاسم ، واذا غاب الاسم يكون ظاهرا بالباب ، ويصير المعنى والاسم والباب ذاتا واحدة » .

تـــنـــويـــر

ولكن أين توجد المسافة ، وكيف يمكن أن توجد ما دامت الاشياء في الاشياء ، وليس ثمة فراغ أو عدم ؟ هنا نكتشف في سفر التكوين أنواعا شعرية من المسافات ، تبدأ بالتراب وتنتهي بالنار الولادة . مسافات للوعد لا للبعد . انها المعنى اللغوي القديم للمسافة الذي اشتق أصلا من « سوف » المرجئة أبدا . فبين كل جسمين مسافة هي الجسم الثالث المرفوع . وكما تكون المسافة جسما تكون رحما ، أو شرارة أو تشويقا . وهنالك المسافة المفاجئة في قلب ما لا مسافة فيه، فيما لا يتبعض ولا يتجزأ. هنا حيث يخرج من الوجه الوجه الآخر، ومن الجسد غابة أجساد ...في نافورة الهويات وسيلانها.

المسافة الحقيقية في هذا السفر هي بين السنة اللهب داخل النفس النارية . أي بين أدونيس وأدونيس الميت الحي الحي الميت . هذه المسافة التي تمزق ارادة التحولات ، وتفجر المحول نفسه الى نوى لا حصر لها ولا نهاية .

وباستثناء ما بين السنة اللهب من مسافات فليس بين أجزاء العالم الا وعد التحولات والولادات . ان مطياف التحولات هنا أسرع من ان تدرك أجزاءه العين ، وبالتالي فان المادة سرعان ما تتحول الى مادة أخرى ، أو الى قيمة أو فكرة ، في حركة دورانية مزدوجة : مرة تكون بين طبيعة ونفسها في الداخل، ومرة تكون بين طبيعة وطبيعة، حتى ليتعب الذهن أحيانا في متابعتها أو تصور حدوثها .

هذا على صعيد تحول الواحد الى واحد (في الدائرة الخارجية من المطياف) . اما تحول الواحد الى كثير ، وتحول الكثير الى كثير آخر (بين الدائرة الخارجية والمركز) فهو في سفر التكوين أعظم سرعة وتقلبات ، حتى ليبدو ان ذرات النفس النارية الموزعة في كل عناصر الكون المعد للخلق ، وسرعتها في الدوران والنقلة ، قد محت عناصر الثبات من الموجودات ، وغيرت قوانين العلاقات ، وبدلت وبادلت بين الصفات والالوان والعواطف والخصائص والجواهر والاعراض ، وجعلت المسافة وعدا ابديا بتحول تنهمر فيه الهويات الهاربة من نفسها على المخلوق الادونيسي واحدة بعد واحدة ، وبسرعة لا تستطيع العين أن تميز بين ذراتها ، أو تمسك بوحداتها ، الا اذا كانت عينا تحب اللوغاريتما البنيوية وتتسلى بقشرة القصيدة ، كالطفل الذي يخلط بين شكل الموجة وحركة الماء .

اضـــاءة

جوهر العالم هنا هو التحول ، على الرغم مما بين فكرة الجوهر وفكرة التحول من تضاد . الجوهر في الفلسفات التقليدية هو العنصر الذي

على الارض ، ويجب ان تنتقل ارواحهم بعد الموت سبع مرات من جسد الى جسد حتى تصقل وتعود الى مكانها في السماء » .

انه يعرف ان الحجب تجعله أكثر سطوعا ، ولكنه يرفضها .

ويقر بأن الظاهر يستعجم عليه، ولكنه يريد أن ينطقه بأفصح اللغات..

تنوير

في المنظور الازلي لسفر التكوين، تصبح المسافة في الزمن ايضا صورة لحركة المسافات في المكان ، كما سبق الحديث عنها . هنا يخرج زمان الواقع من تواتره ، تماما كما خرجت هندسته من منطقتها . على ان زمان الواقع لم يخرج من تواتره الا لانه تحول الى موضوع ، ذلك لان ايقاع الكون لا معنى له خارج الكون ، وقبل حدوثه .

الزمن هنا هو مشروع . وبالتالي فان الايقاع الذي يختاره له أدونيس يختلف عن رتوب اللحظات وتواترها . وما دام المكان في هذا التصور طبولوجيا غير كمي ، فان على الزمن أيضا ان يكون ذا ايقاع مماثل يوائمه ويتناغم مع حركته .

لهذا يلجأ الى تجعيد الزمن ودعكه ، الى عملقته ومسخه ، من أجل أن يدخله في مطياف التحولات ، ويخضعه لمبادىء التناسخ ورحلة الولوج والولادات . ولهذا أيضا فقد الماضي تسلسله ، وفقد المستقبل مفاجآته ، وانصهرا معا في نار النية ، نية التكوين الازلية ، حين أصبح كل ممكن حاضرا ، وجاهزا لنفخة الروح .

وضمن هذا الحساء الكوني للخليقة ، يكتسب الممكن صفة ما له وجود . أي ان المستقبل هنا يتحول الى ماض ، تماما كما يتحول الماضي الى مستقبل حين يجد هذا المكون الاجابة على السؤال قبل ان يفكر بالسؤال . وهكذا يصبح المجهول في الماضي عشيقا للمجهول في المستقبل ، يتعانقان معا على فراش الازل ، ولعل هذا أول تحقق شعري لمصطلحي كانط الشهيرين « القبلي » و « البعدي » ، بل ان هذا هو الزمان المعقول الوحيد لكل اتصال ممكن مع ما لا يتناهى .

ان ادخال الفوضى الى نظام العدد هو الوسيلة الوحيدة لاختراق ضجر العالم من نفسه ، ولجعل دمار الكون والفناء الصوفي بمعنى واحد . وبمثل هذه الفوضى العددية التي يمكن للثلاثة فيها ان تسبق الواحد مثلا نستطيع أن نقول ان « المعنى والاسم والباب » نوع من النوايا الشعرية لاخراج الزمان من معقوليته وتواتره . انها كالتثليث هدية لا معقولة لانقاذ العقول من حيرتها وعجزها عن فهم مشكلة النواميس ومشكلة الوحدة ، ومشكلة الهوة بين ما يتناهى وما لا يتناهى . وهي جميعا مفرد بصيغة الجمع . ان التجسد بمعنى

من المعاني صورة من وضع المطلق في راحة الكف ، وسفر التكوين سفر جسد في النهاية ، وان كنت هنا استيقظ لاقول : اذا حضرك المطلق فأنكره ، وانكر عقلك اذا تعرف عليه . المطلق لا يتناهى الا في الزمن الذي يتخذ صفة المكان . ولعلي بهذا لا اجد ادونيس الا حين يخرج من هذا الزمن ، تماما كما لا أجد فوضى العدد الا في غياب زمان الواقع ، حيث تطوق الاشياء بأعدادها كما تطوق بأمكنتها ، اذ ليست اليقظة في النهاية الا نوعا من اقليدس اثيري . انها خروج من ايقاع الخالق الى ايقاع المخلوق ، وعودة الى العزف المنفرد على الـزمـان .

اضـــــاءة

لا معنى لزمان اليقظة في هذا السفر . لقد أمسك أدونيس باقليدس من أذنه وطرده من ملكوته من أجل أن يرفع فوضى العدد على عرشها ، ولكي يوحد في نهاية التكوين بين هندسة ذلك المكان وبين زمنها السائل . ان فكـرة « المقياس » التي تكون جوهر الزمان قد انتفت هنا ، كما انتفت كل النظرة الجوهرية ، من قبل ، في قانون العود الابدي الى الولادة ، وتحولت السيولة الى نوع من الصمغ تتماسك به كل شظايا النفس النارية .

تـنـويـر

داخل هذه السيولة الزمنية تحولت عجينة الخلق الاولى الى حركة تخلت فيها المادة عن تركزها وصلابتها لتصبح محتا في ارادة التكوين : تحمل شوق الباطن الى فنائه . ولهذا فهي في انتظار وتلهف لما يمكن ان تصير اليه . بهذا تصبح الفيزياء في « مفرد بصيغة الجمع » نقيضا للفيزياء الارسطية . ففـي مقابل ثبات الصورة عند ارسطو التي يعتبرها أساسا وعلة في التغير ، نجد ان أدونيس يلغم الصورة ليملأ المادة بتيارات حيوية انقلابيـة ، وطاقـات لا حصر لها ، وليجعل من العالم بكل أشكاله حيوانا واحدا من اللهب يركض في الريح . نعم هنالك مادة ، ولكنها بحجم عجزنا عن تحويلها الى طاقات . وهذا العجز هو الذي يكبكب عقولنا ويحشرها في قرنة الجوهر ـ مادة وزمانا . ولهذا فنحن نطالب به دائما لنحل فيه الظواهر المتغيرة ، ولكنه ليس الا تعبيرا عن حاجة تتطلبها طبيعة تفكيرنا ، ولا تصدق على الواقع المطلق ، فضلا عن امكان صدقها في تفسير حركة الخلق عند شاعر مثـل أدونيس . ان المنطـق الذي يصلح للانطباق على الهندسة والآلات البنيوية سيجد نفسه عاجزا تماما عن فهم حركة الخلق الابداعية في تحولاتها وديمومتها الحية ، بكل ما تعنيه هذه الديمومة من زمان حي في مقابل الزمان الرياضي الاني ، زمان الساعات والعدد والكم المكاني الصرف . ان هذه الحركة لن تفهم لدى الذين لا يزالون يظنون ان عد شعر الرأس وتقسيمه الى مجموعات ذات خصائص واحدة خير

التوفيق بين وجود ادونيس في زمن الواقع وبين وجود حركة خلقه الشعرية في زمن آخر . بهذا المعني أيضا نقول عن حركة الخلق انها جوهر لا صفة له ، انها متحدة بصورة ما مع محركها الاول ، وهي لا متناهية تتخذ مركزا متناهيا لتحقق فيه المعجزة الاعجوبة (المسيح) أو لتحقق فيه القصيدة الاعجاز (الشاعر) . والمعجزة والاعجاز هما أول دليل على حركة الخلق ، وأول شرط لصحة تحققهما . لكن الفرق بينهما يتجلى في ان الاعجاز تعبير يبتديء حضوره بكمال تحققه ، وان المعجزة تعبير ينتهي حضورها بكمال تحققها .. أي ان الاعجوبة المعجزة موقته ومنقطعة ولا سبيل الى استرجاعها ، بينما الاعجاز مؤبد حاضر مع القصيدة في كل آن .

من هنا كان المسيح قصيدة اكتسبت جمالها من غيابها لا من حضورها ، وكانت الامامية الصوفية التي اتخذت مثال المسيح في عقائدها عناقا بين الفن والدين . ومن ذلك تحول كل تاريخ للغياب والباطن الى نوع من الشعر ، وصار سفر التكوين بهذا المعنى مزيجا من الغياب في الباطن المجسد والحضور في الشعر المجرد ، مزيجا من الاعجوبة المعجزة والقصيدة الاعجاز بكل تشابكهما في التوقيت والتأبيد .

القسم الثاني

تنوير

لكن لظاهرة التحول مستويات عدة تختلف دلالاتها من مستوى الى آخر ، بحسب الموقع الذي ننظر فيه الى حركة الخلق .

ولقد كان كل حديثنا عن هذه الظاهرة حتى الآن حديثا عن مستوى واحد، هو مستوى الزمن الذي تتم فيه حركة الخلق ، أي مستوى الازل الذي توهمه ادونيس ، دون النظر الى تشابك زمن هذه الحركة بتحولات العالم المحيط وزمنه الواقعي . لقد سلمنا بالزمن الذي فرضته الحركة لنفسها ، ودون تدخل خارجي يفسد عليها تدفقها وحريتها ، ولكن نظرتنا الى هذه الحرية بعد الآن ستختلف تماما لتخرج من دائرة حرية الشاعر الى دائرة حرية الشعر نفسه .. أي الى حرية حركة الخلق الخالصة .

قد يكون لزمن الحركة استقلاله . ولكن الى اي مدى تستطيع حركة خلق الشعر ان تعمل بمعزل عن حركة خلق العالم ؟

كيف يمكن للشعر أن يكون في قلب التحولات الكبرى للحياة وكيف يمكن أن ينحسر مهزوما الى داخل الذات ، ويقتصر على تحولاتها ؟

حين نجد الاجوبة عن هذه الاسئلة نستطيع ان نضع المعيار المحايد لدراسة تحولات ادونيس ، كما نستطيع أن نميز بين تلك الفروق الدقيقة للتحول في الواحد ، والتحول في الكثير .. التحول في الذات ، والتحول مع

الذات ومع اغيارها ، وما يترتب على ذلك من آثار سواء على صعيد تطور الشعر العربي بعامة ، وتطوره عند أدونيس بشكل خاص .

ان المتحول الذي يتسق مع نفسه انما يقتصر على ان يتحول . اما الحديث المستفيض عن التحول فهو اشارة غير مباشرة الى ذلك الطموح الخطابي الى التحول . المتحول بالمعنى الاصيل صامت لا تعلم يمينه كيف تتحول شماله . وفي هذا الوجه تستنفد فلسفة التحول نفسها .

هذا التمييز بين الفروق التي تبدو ضئيلة للوهلة الاولى هو الذي سيقودنا الى معرفة ما هو جوهري وعرضي في التحول ، والى ازالة هذا الخلط المتعمد بينهما ، واعطاء التحول معناه الدقيق ووحدته ، مما يسهل على النقد تحديد مفهوم الحداثة على ضوء التحول ، وتشابك مدلولاته في زمن الواقع والزمن النفسي .

انه يستحيل على الشاعر ان يكون تحوليا في الشعر وسكونيا في نهر العالم . بهذا التمييز يسهل على النقد ايضا كشف تلك الخديعة التي دخل بها تقليديون راسخون في الثبات الى ميدان الشعر « الحديث » وصاروا جزءا من تاريخه .

الثبات والتحول كلاهما حمال اوجه .

وللمفهومين معا تاريخ طويل . ان رفض وجه من وجوه الثبات التاريخي لا يعني بالضرورة أنه ينبع من موقف تحولي ، بل العكس محتمل أيضا . وصور تحققه في شعرنا وفكرنا كثيرة ومتعددة . ان رفض وجه من الثبات التاريخي من أجل تكريس وجه آخر هو ثبات مزدوج الخيانة لانه اغتيال خفي لمفهوم التحول . وفعلا فقد حاول بعض المثقفين والشعراء ممن يمتون بذات صلة الى أحد وجوه الثبات التاريخية ان يخلطوا في كتاباتهم عن عمد بين فكرة الجانب المضيء من التراث وبين افكار فرقهم ، وان يصبغوا كتاباتهم المزدوجة الثبات بصبغة التحول .

ظلت الابحاث عن هذه الفكرة منذ ان درج زيها الى اليوم تعتمد على عضلات اللغة وميوعة مدلولاتها ، وغياب التعريفات المحددة للاصطلاحات ، مما اشاع الفوضى بين مفهومي الثبات والتحول ، وجعل التفريق بينهما تاويليا ، لا قيمة له من الناحية المنهجية . كان هنالك من يعتقد انه قادر على حل مشاكل العالم وقضاياه وأزماته المستعصية بحجر فلسفي جديد اسمه الاسلوب الجميل. وكان هنالك من يمارس تنظيراته ويبني هياكل أفكاره على أساس ان العالم الذي نعيشه يعاني من مشكلة واحدة يتيمة هي مشكلة فنية اسلوبية . بعض هؤلاء جندوا أساطيل لغتهم وصورهم الشعرية لتأسيس عالم جديد قائم على الاسلوب . وبعضهم غالى في أهمية هذا الاسلوب فجعله الاول

ثم ان الثقافة الاوروبية الحديثة نسبيا ليست أول ثقافة يحتك بها العرب ، ولا آخر ثقافة يمكن ان يتفاعلوا معها . ولو كان كل احتكاك ثقافي شهده تاريخنا سينتهي الى هذه المقارنات العنصرية لكان على الذين يضعون الاحكام العنصرية اليوم أن يكتبوا باللغة المغولية . فاذا كان هنالك وجه شبه بين مشكلاتنا اللغوية والشعرية والمشكلات التي تواجه لغة العرب وشعره فان العمر الاجتماعي والحضاري لهذه المشكلات مختلف جدا ، كما ان الحلول التي يقدمونها لهذه المشكلات لا يمكن ان تكون كفايتنا وغنيتنا عن عقولنا ومواهبنا نحن أبناء هذه المشكلات .

ان اعتراضنا على مشكلة تأسيس الكتابة الجديدة التحولية لا يصدر عن الاصطدام بمشكلة وهمية ، بل يصدر عن الاصطدام بمشكلة تنطوي على أهداف غير بريئة . فمشكلة التأسيس تعني أحد أمرين : اما ان البناء القديم الذي تسكنه ثقافتنا وكتابتنا أصبح انقاضا ، او اننا لا نملك مثل هذا البناء البتة . والمعنيان كلاهما ينطويان على سوء نية تجاه تراثنا وتجاه امكانات عقولنا . فلا نحن فعلا أمام انقاض تجعلنا نصرف النظر عنها الى اشكال من العمارات الثقافية الجديدة ، ولا نحن أمام فراغ ثقافي كامل يضطرنا الى بناء عمارة جديدة مختلفة . ومن هنا فاننا حين نتجه الى التأسيس من الصفر انما نتجه نحو مشكلة وهمية غير بريئة . ويصبح لهذا الوهم معنى مضاعفا حين نعرف ان الذين يعملون على المقارنات الثقافية ليؤكدوا ان العمارة الثقافية العربية أصبحت انقاضا لا يقارنون في الاتجاه الطبيعي السليم . انهم يقارنون بين واقعنا الثقافي الحالي وبين الواقع الثقافي في الغرب ، بدلا من المقارنة الطبيعية اللازمة بين واقعنا الثقافي الحالي وبين ماضينا الثقافي . فنحن متخلفون عن ماضينا الثقافي والفلسفي والابداعي والعلمي قبل ان نكون متخلفين عن واقع الغرب . ولكن صرف النظر عن المقارنة الطبيعية تريد أن تصب في مجرى آخر يخرج العمارة الثقافية التي يريدون تأسيسها عن خصوصيتنا العربية . وهنا تكمن سوء النيـــة .

وما يجعلنا نشك في مسألة التأسيس التحولي هو ان الذين يتصدون لها غالبا لا يملكون شروطها . فهم في معظمهم ينتمون الى شراذم خلاسية في تراثنا العربي ، وبدلا من توجيه نقدهم ــ اذا كانوا صادقين فعلا في نيـــة التأسيس ــ الى تاريخ شرذمتهم وأفكارها ، باعتبارها على الاقل جزءا مـــن أنقاض الماضي ، وحتى لا يتم التفويض وفق مبدأ « من لا يملك أعطى من لا يستحق » ، يتجهون الى تقويض الماضي الثقافي كله باستثنـــاء أفكـــار شرذمتهم .

وطالما ان افكار شرذمتهم لا تصلح أصلا لملء العمارة الثقافية الجديدة

ـ وهم مقتنعون بذلك قبلنا ـ فانهم يريدون للعمارة الثقافية العربية الجديدة ان تكون بناء مفرغا من كل شيء ، من اجل ان يسهل استعماره باي شيء سوى الثقافة العربية . ومع ذلك فاننا نتمنى ان نكون مخطئين في الحكم على اهدافهم ، ولكن ما يؤكد لنا اعتقادنا هو منهجهم في التاسيس . فطالما ان الهدف من التاسيس هو هدف شرذمي محكوم بعقد النقص تجاه الثقافة العربية، وعقد الاضطهاد المستحكمة بهم ، وطالما ان الهدف من التاسيس هو ابقاء البناء المؤسس خاويا ، وقابلا للغزو ، فان منهجهم في التاسيس يقوم على منحيين :

الاستشراس في تخريب الثقافة العربية ، واقتلاع جذورها من الواقع والتاريخ .. وهذا ما يسمونه « الخراب الجميل » .

والاستشراس في تزويق البناء الجديد بالبلاغات والجماليات من جهة ، واعتماد أسلوب النفي أساسا للثقافة التحولية من جهة ثانية .

وما يهمنا هنا هو أسلوب النفي في تأسيس الثقافة التحولية ، ففيه تتكشف قضيتا الوهم وسوء النيــة معــا .

فأول مطلب في عملية التأسيس ان يقول لنا هذا المؤسس ما يريد ان يؤسسه ، أي أن يحدد لنا بمنهج الاثبات ، لا النفي، الاسس التي يقوم عليها البناء الثقافي التحولي الابداعي الجديد .

غير ان المؤسس هنا لا يكتب لنا ما يريده .

وانما يملأ الدنيا ضجيجا بما لا يريده .

وهذا يعني انه لا يؤسس ولا يريد التاسيس ، وانما ينفي ويريد النفي وتقويض الثقافة العربيــة .

ان التاسيس لا يتم بـ « ليس واخواتها » ، بل بان واخواتهــا ، لان التاسيس بليس واخواتها يصب في النهاية في تقويض الحاضر الثقافي العربي وماضيه دون أن يؤسس شيئا . اما ماذا يريد ان يؤسس على أنقاض الماضي فهذا ما لا يفصح عنه اسلوب التاسيس بأخوات ليس ، وهذا ما يجعلنا نعتقد بأنه يثير مشكلة وهمية وغير بريئة .

كان المعيار الوحيد لبعض كتاب التحول والثبات في التفريق بين الجانب المضيء والمظلم من تراثنا هو رفض النظام السائد وموروثاته دون النظر في أفكار هؤلاء الرافضين ومواقفهم وبناهم الاجتماعية وعلاقاتهم الخارجية . بهذا المعنى دخل في الجانب المضيء من التراث بعض وجوه الثبات التاريخيــة التي تعبر اسوأ بكثير من النظام السائد نفسه . ان اليهــود في الاتحــاد السوفياتي اليوم أيضا رافضون للنظام السوفياتي السائد ، فهل يحق لنا ان نضع موقف اليهود السوفيات ـ تاريخيا ـ في الجانب المضيء من الثقافــة

السوفياتية فيما نضع كل أفكار وأيديولوجية النظام السوفياتي السائد في الجانب المظلم ؟ وهل اذا كان هنالك منشقون يهود في الاتحاد السوفياتي ان تتكرر هذه التجربة في في العالم العربي ؟ ولحساب من ؟

اضـــــاءة

وكما كانت هنالك قبلية اجتماعية في التفريق بين الثابت والمتحـول تراثيا ، كانت هنالك أيضا قبلية نفسية ، وضعت معايير ذوقية بحتـة لا يتفق عليها اثنان ، وجعلت مسألة القبول والرفض مسألة ذوقية . فعلى أي أساس مثلا يمكننا ان نحكم على ثبات الشاعر وتحوله ؟

مهما كان رأينا في التحول ، فاننا لا نعتبره وجودا خالصا مكتفيا بذاته، او انه شيء من كمال الانسانية وترفها . اننا نصر على ان هناك تشابكا معقدا بين حركة خلق الحياة وحركة خلق الشعر ، باعتبار ان التحول يسبق التحقق ، وبالمعنى الذي يقول فيه هيدغر ، ثم سارتر بلغة اشد حسمـا : « ان الوجود يسبق الماهيـة » .

هذه الاسبقية هي التي تنقذ فكرة التحول من اغتصابها عند حد مـن حدود تحققها ، وهي التي تبرر لنا القول : ان حركتنا الحديثة لا تبقى حديثة الا بمقدار تجاوزها نفسها ، ومن داخل حركة خلقها لا من خارجهـا ، وان الشعراء الذين جمدت مواهبهم في بذرة الحداثة الاولى فقدوا بريقهم .

الحداثة استمرار ، وليست صيغة ثابتة . والقصيدة صورة واحدة من احتمالات الشعر ، وليست الشعر كل الشعر . ان تكرار صيغة القصيدة هو موقف شاعر الثبات ، مهما تقدم الزمن بهذه القصيدة أو تأخر ، وسواء كان هذا الشاعر يعيد صيغة « اقفر من أهله ملحوب » أو صيغة « هذا هو اسمي ». ومن هنا يمكن القول ان التحول هو معيار الحداثة وجوهرها الذي به تعرف .

ظن هؤلاء الشعراء أنهم اكتشفوا الحداثة والى الابد . كان ذلك الاحتمال الذي لاح في الافق يملأ على عيون هؤلاء الشعراء كل الافق ، ويغني عن كل الاحتمالات . وكان هذا التحول الجزئي في تاريخ الشعر العربي بالنسبة اليهم نهاية كل التحولات . لم يميزوا فيه بين الحداثة التاريخية وبيـن حركـة التاريخ . ولهذا انتهت الحداثة الى ما انتهت اليه ، وتحول شعراؤها الى حرفيين يجيدون صناعة كل منتوجاتهم بالاوصاف التي طالب بها مهندسو الحداثة الاوائل . طبعا كانت هنالك تحولات مستعارة نقلت الى الشعر العربي، ولكنها كانت من خارج حركة خلقه وامكانات لغته وعمره الاجتماعي . وهـذا التحول الزائف الذي يدفع اليه الفضول والتقليد والخوف من التاريخ هو من اسوأ أنواع التحول . ان هؤلاء التحوليين الفضوليين لا يهتمون بفهم مـا يرونه ــ أي النفاذ الى حقيقة التحول ــ بل ان كل ما يهمهم هو ان ينظروا .

انهم يبحثون عن هذه الصيغة من الحداثة لذاتها ، لا لما تدل عليه وتعنيه . ولهذا فهم لا يتوقفون عن « زوغان » النظر ، ولا تثبت أعينهم أبدا على صيغة معينة ، بل تسوقهم رغبة ملحة عميقة الى التشتت ، مما يظهر تحولاتهم هذه على شكل لطخات متنافرة ليس لها معنى على صعيد الحداثة ، ولا جذور لها في حركة خلق الشعر . ولعل اسوأ ما في هذا التحول الزائف انه يخدع كثيرا من النقاد الذين يسيل لعابهم بسرعة أمام كل صرعة جديدة ، كما يخدع الشعراء أنفسهم الذين يظنون أنهم يكتبون قصيدة حديثة . ان بارت وتشومسكي وشتراوس وجونيت لو كانوا عربا ـ وهذا فرض وليس علما ـ لعالجوا مشكلاتنا اللغوية والابداعية بطريقة تختلف تماما عما يعالجه تلاميذهم في لغتنا وابداعنا ، لا بسبب الخصوصية الثقافية وحسب ، بل بسبب الخصوصية الفردانية التي تميز كل واحد منهم أيضا .

ان الخلاف الحاد الذي تواجهه دراساتنا النقدية واللغوية بشكل خاص يعود في جذوره الى خلاف منطقي ، سواء كان خلافا على منهج هذا المنطق ، او خلافا على تطبيق هذا المنهج في الدراسات النقدية واللغوية ، ولتبسيط القضية نقول ان العرب فهموا القضية المنطقية وسموها قضية لانها تقضي بحكم ما يشترط وقوع النسبة بين طرفيها . وهذا يعني أنهم دمجوا النسق اللغوي بالنسق المنطقي على غرار فهمهم للمنطق ، ولهذا كان اشتراط وقوع النسبة بين الطرفين هو اشتراط عقلي معرفي يحتكم الى علم المعاني .

وأزمة معظم دراساتنا النقدية واللغوية المنسوبة الى « الحداثة » انها تريد الغاء النسبة والقفز على علم المعاني باعتبار ان المنطق الحديث لا يعني بانسجام الفكر في بناء الحقيقة ، وانما يعنى برموز الفكر المجردة ورسمها في لوحات لفظية . فأفلاطون لديهم مجرد سبعة حروف ، ويدخل قضاياهم المنطقية مجردا من كل فكره وسيرته الذاتية . ومثل هذا الاتجاه في الدراسات النقدية واللغوية التي تتستر وراء مذاهب نقدية اوروبية حديثة ذات خطرين : الاول على الكتاب الذين بداوا يفكرون بمراعاة هذه المذاهب في كتاباتهم ، والثاني على النقاد الذين شغلتهم رموز الفكر المجردة من المعاني عن المعاني نفسها .

أليس لهذا السبب ترجم العرب جملة ارسطو الشهيرة « الانسان حيوان عاقل » الى « الانسان حيوان ناطق » ، فادخلوا في قائمة المفاهيم الاولية للنطق مفهوما منطقيا ، وربطوا بذلك بين العقل والنطق باعتبار ان النطق يمثل نطاقا للمعنى الذي يضبط بالاعراب (عملية منطقية) وبتحديد مادة المعنى (عملية معرفية) ؟

ألم يثر العرب قضية عقلانية اللغة منذ اللحظة الاولى التي أثيرت فيها قضية النطق ؟ أليس لهذا السبب أيضا ترجم العرب الاصطلاح اليوناني

« ابيستيمه اوجيكه » بكامة واحدة هي « المنطق » واستمدوها من مادة النطق بدلا من الترجمة الحرفية التي تعني « فهم الكلام » ؟ ام يختصروا بذلك العملية المنطقية والمعرفية بعملية واحدة استنادا الى تعريفهم للمنطق نفسه.

حتى لا نضيع في التعريفات وتناقضاتها وايديولوجياتها نحب ان نختصر الطريق على انفسنا لنقول باننا لا نستطيع تسمية ما يكتب بالعربية من فضول زائف الى التحول كتابة عربية ، على الرغم من اعترافنا بأهمية الابعاد المنطقية والاجتماعية لكل لغة موجودة أو ممكنة ، بل اننا من منظور هذه الابعاد المنطقية والاجتماعية للغة ما نفتح عيوننا على كثير من كتابات التحول الزائف فلا نرى احدا .

اننا نستند الى اجتماعية اللغة كمنطلق لرفض سيلانها في الميادين غير الاجتماعية ، أي خارج اطار حضارة وأفكار الناطقين بها ، فمنذ أن عرف الجرجاني اللغة بانها « ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم » حتى المدارس الاجتماعية المنطقية الحديثة. والبعد الاجتماعي للغة أمر لا يمكن انكاره سواء كانت هذه اللغة طبيعية تشتمل على الاشارات والاصوات والحركات والظواهر الجسدية المرافقة للافكار والانفعالات ، أو لغة وضعية تعبر عن مدلولات الرموز والاشارات المتفق عليها ، أو لغة كلامية هي التي أحدثت في علم اللغة ما يسمى « انقلاب الاشارات الطبيعية الى اشارات مفيدة » .

واستنادنا الى اجتماعية اللغة أمر لا يمكن تعليله ضمن منطق اللغة نفسه وحسب ، بل اننا نعلله بمقولات ايديولوجية قومية عربية لا نستطيع اغفالها لاننا لا نريد السقوط في فخ ما يسمى بـ « الانتلجنسيا » العربية المستلبة . فاذا كان ليبنتز قد دعا الى تبني لغة عالمية شاملة للحد من صعوبات الاستدلال فان مثل هذه الدعوة لم تساعد على تاطير ودعم الاتجاه الى « الاسبرنتو » بل ساعدت أكثر على التاكيد بأن لكل لغة منطقها الاجتماعي الخاص ، وان هذا المنطق لا يحدد دلالات المفردات والمصطلحات قوميا ، بل يطبعها أيضا بالمقولات القومية الايديولوجية للمجموعة البشرية الناطقة بها. وللذين لا يفهمون الكلام الا مترجما نقتبس لهم ما كتبه ريجيس دوبريه عن اللغة في مذكرات برجوازي صغير : « ان تكون ابن لغة معينة يعني ان تتجذر في أعماق تراب وطنك ، وفي اعماق امتك ، وأعماق أعماق تاريخك . ان كتاب فرنسا الكبار يتعاملون مع اللغة كما يتعاملون مع الوطن بايمان الابن بأبيه . ان اللغة ليست وسيلة . انها مصير . وسواء كان الكاتب أمميا أو فوضويا ، منفيا أو فرديا ، لا بد أن يكون وطنيا اذا كان كاتبا كبيرا . اما القول ببلوغ الشمول عن طريق الغاء الخصوصيات فهو قول واهم وليس فيه الا الهباب. انه في غاية التفاهة ، بل انه الوحش الحديث الذي لا بد من قطع رأسه » .

واللغة أيضا مسالة سياسية . ومعيارها الاجتماعي هو الذي نلجأ اليه في غربلتنا لكتابات التحول الزائف المتجهة الى الموت . وهو معيار اجتماعي موضوعي وليس ذاتيا خالصا ، لاسيما وان هنالك اتفاقا على ان الموضوع هو ما يتمثله الذهن ، لا ما هو موجود في العالم الخارجي . ونحن في اتجاه تأسيس تحول موضوعي لا تحول صوري ، اي تحول موجود في ذاته ومستقل عن كل تمثل ذهني زائف .

ان قارىء كتابات التحول الزائف بمنظور اجتماعي يلاحظ ان قابلية الموت تسيطر على غاياتها النهائية . ونحن هنا لا نشير الى اشخاص ، بل الى تيارات واتجاهات تعمل على ترسيخ قابلية الموت في اللغة العربية ، وبالتالي في منطقها وأبعادها الاجتماعية .

والموت هنا يعمل في اتجاهين : تاريخي وجغرافي . في الاتجاه التاريخي نلمس الموت بمعناه الصوفي ، اي نلحظه وقد أصبح في النصوص حجابا عن « أنوار المكاشفات والتجلي » ، وهو موت ارادي لا موت طبيعي ، لانه يؤدي في النهاية الى نقل اللحظة من سياق زمنها الى سياق مصطنع يفرضه الموت بالتاريخ . وفي الاتجاه الجغرافي نلمس الموت بالمعنى الافلاطوني « مت بالارادة تحي بالطبيعة » . والواقع ان الاتجاه الجغرافي للتحول الزائف يعكس المفهوم الافلاطوني ، ويقلبه رأسا على عقب ، فمعظم الذين اغتربوا تحوليا أرادوا الموت بالطبيعة لكي يحيوا بالارادة ، وهذا ما أدى بهم في النهاية الى اضاعة الطبيعة والارادة معا .

اما كيف ، فامر منطقي أيضا ، لان الارادة التي تستمد مقولاتها من طبيعة موجودة ليست ارادة حرة ، بل هي صورة لهذا الموجود . وما دامت الطبيعة الموجودة كما يفهمها أصحاب التحول الزائف هي طبيعة العالم الغربي او الشرقي لا فرق فان أرادتهم بذلك هي ارادة مستلبة .

ولا يمكن انتشال التحول الزائف من قابلية الموت الا اذا كان فاعلية . ومثل هذه الفاعلية لا يمكن تحديدها وتأطيرها الا في الظاهرة الاجتماعية للغة ، أي ضمن خصوصيتنا العربية .

نحن مضطرون الى القول بان التحول« وجود في» تراث ما. وان المتحول ليس الا وحدة تراثية . ولكن لاثبات ذلك لا بد من التساؤل عن حدود علاقة هذه الوحدة التراثية بعالمها ، لانه لا بد من تركيب يعطي الوحدة التراثية ظلالا في العالم، ووجودا في استمرار هذا العالم المتحول الذي يعتبر بمجمل وحداته التحولية تراثا .

ان الوحدة التراثية نوع من الذات . ولكنها ليست بالضرورة ذاتا مطابقة لما تعيشه في الحياة اليومية . أي انها ليست انا مستقلة استقلالا كاملا في

العالم او عن العالم ، لانه ، لا من وجهة نظر انطولوجية ، ولا من وجهة نظر ثقافية ، يمكن للوحدة التراثية ان توجد وجودا مطلقا بدون عالم . ولهذا لا بد للوحدة التراثية (المتحول) من ان تكون وجودا في تراث هو عالمها .

ولان الوحدة التراثية تعني الوجود في تراث ما ، فانها تعني ايضا انها موجودة مع الوحدات التراثية الاخرى لكي تؤلف معها مجمل « التحول في التراث » . انها كما يقول هيدغر « قريبة منها وتحملها معها كما تحمل الارض غلافها الجوي المحيط بها » . انها وحدة فهي تتقاسم هذا التراث وصناعته مع الوحدات الاخرى التي هي معها وخارجها في آن ، بل ان هذه الوحدة كثيرا ما تسقط تحولها على الوحدات الاخرى وتعتبرها نسخا منها تفسرها تفسيرا ينطبق وفهمها لتميزها في التاريخية التحولية . ان الوجود في التراث واحديا يشترط وجود الوحدات الاخرى ، كما يشترط اعتراف هذه الوحدات بهذا الوجود وأهميته . غير ان كل هذه الوحدات تذوب وتنصهر حين يتجه نظرنا من التحول الى التراث ، أي حين تدخل الوحدة المتحولة فعلا في تراث ما ..

ونحن لا نستطيع أن نقول « تراثا » الا اذا بلغ انصهار الوحدات فيه حدا تفقد فيه هذه الوحدات معالمها الخاصة بها والمميزة لها . وانت حين تقول « تراثا » كانك تقول « امة » أو « انسانية » ، أي انك تطلق اسما مفتوحا يضم تحت جناحيه كل ما تنطبق عليه صفات الوحدة التراثية ، او الوحدة القومية ، أو الوحدة الانسانية ، مع الاعتراف مسبقا بان لكل وحدة صفات خاصة تميزها داخل هذه المفاهيم الكبرى .

ماذا يعني ذلك في اطار فهمنا للتحول باعتباره وجودا في تراث ما ، والمتحول باعتباره وحدة تراثية ؟

ان وجود التحول في ترا ثما هو تحديد للمكان الذي يحتوي زمان التحول وظواهره ، باعتبار انه لا وجود بلا مكان سواء كان هنا أو هنالك ، في هذا التراث أو ذلك ، فعبر المكان تتضح معالم هذا الوجود .

ولكن اذا كان تحديد المكان لموجود ما يشتمل على طابع قدري ، بمعنى انه اذا كنت مرميا في هذه البقعة من العالم بقدرة لا طاقة لي على مقاومتها ، فان القدرية شيء عارض تماما في وجود التحول ، بل على العكس ان مكان التحول مكان ارادي تتحكم فيه الارادة والاختيار . اعني في باريس ؟ سواء كان الجواب بنعم أو بلا فان مكاني الثقافي التحولي ليس باريسيا . وهي حالة يتدخل فيها الاختيار والارادة معا . فأنا وحدة خارج الوحدات التي يضمها مكاني الجغرافي ، وانا وحدة مع الوحدات التي يضمها مكاني التحولي الثقافي ، أي تراثي . ان وجودي هنا عارض ، وباريس لا تعني لي الا بقدر ما تعطيني قوة في تحولي هناك ، تحولي في تراثي مع الوحدات المتحولة الاخرى التي

تحملني معها « كما تحمل الارض غلافها الجوي » . . ان المكان في الثقافة ليس ماديا ، وعلاقتنا به ليست بريئة ، بل تتدخل فيها العاطفة كما يتدخل فيها العقل سواء . فحين يكون مكاني الجغرافي باريس ، ومكاني التحولي الثقافي بغداد او دمشق لا استطيع ان أكون بريئا مع باريس . والامر لا يختلف بالنسبة للمستلبين الذين يعيشون تحولاتهم الزائفة في وجودهم الجغرافي عربيا ووجودهم الثقافي في مكان آخر . . ان موقفهم ليس بريئا . والمسألة في النهاية مسألة براءة . فاما ان تكون متحولا في هذا التراث سواء كنت في باريس او في طوكيو ، واما ان تكون خارجه سواء كنت في بغداد أو دمشق او بيروت .

. . هكذا يدخل المتحول تراث الاخرين وهو يحمل مصباحا مضاء بزيت تراثه . . ان رفضه لهذه البراءة شرطه الاول لتحقيق هوية تحوله ، واستمراره في مكانه الثقافي ، أي في تراثه الذي ينتمي اليه ، والذي يصنعه . ومثل هذا الشرط هو الذي يحدد معالمه الفردية باعتباره وحدة تحولية مميزة في تراث مميز متحول . لكن مثل هذا الشرط لا يغير شيئا من مضمون علاقته بالجغرافيا الثقافية العارضة التي يعيشها . ان علاقته مع الوحدات التي تنتمي الى تراث آخر تعيش في اقصى حالات فعلها وانفعالها ، لكن نظرته الى الفعل والانفعال محكومة باصراره على رفض البراءة . فاذا كان المتحول غير قادر على ان يكون بريئا مع تراثه نفسه كيف يكون بريئا مع تراث الاخرين ؟

وقصة هذه البراءة هي التي تحدد وجود التحول في تراث، اي في استمرار زماني ، لا في الماضي الذي انتهى . ان الوجود في التراث ليس عملا تاريخيا ، بل زماني يصل الوحدات التراثية ببعضها كما تتصل أشجار الحقل ببعضها عبر أرض الحقل . اننا لا نستطيع ان ننتمي الى التراث تاريخيا لان التصور التاريخي للتراث تصور مبتذل يريد ان يجعل منه عاديات متحفية ، ولانه يجعلنا نتعامل مع الحاضر أيضا وكأنه مشروع عاديات تاريخية للمستقبل . ونحن حين نصف العمل الادبي المتحول بانه تاريخي كما نفعل ذلك مع كثير من أعمالنا المعاصرة انما نسيء بذلك أحد أمرين :

اما ان نسيء التعبير فنستخدم اصطلاح التاريخ بمعنى اصطلاح الزمان، والتاريخي بمعنى الزماني ، أي اننا نجعل للعلاقة مع التاريخ بعدا زمانيا مستمرا ، وبالتالي فان من الواجب علينا أن نقيم « التاريخ » بمعيار أخلاقي مغاير للمعيار المتداول ، لكي يستقيم موقفنا مما نسميه بالعمل التاريخي مع تعريفنا للتاريخ بانه حدث زماني مستمر . لكن هذا التقييم الجديد للتاريخ مستحيل الا في شرط واحد هو الوقوع فيما يسميه المناطقة بالدور ، وهو تعريف الشيء والبرهنة عليه بشيء لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه الا بالاول .

واما ان نسيء الى العمل نفسه ونصنفه مع عاديات التاريخ وحادثاته الماضيــة .

ان التاريخي هو « المتحول » ، اما الزماني فهو « التحول » . فاذا كنت تتعامل مع المتحولين فانك تتعامل مع عناصر تاريخية ، اما اذا كنت تتعامل مع التحول فانك تتعامل مع عنصر زماني ، واذا كان من المنطقي ان «الموجود» لا يستطيع أن يكون في مكانين مختلفين في زمن واحد فان المتحول لا يستطيع ان يزعم لنفسه التواجد في تراثين مختلفين في زمانية تحولية واحدة . ومـع ذلك فان استحضار المكان الاخر ممكن في اطار الامكانات التقنية المعاصرة ، غير ان هذا الاستحضار يقتصر على شكل المكان لا على جوهره وطبيعته . ومن هنا فان المستلبين يعيشون شكل الثقافات الاخرى ، وهم بذلك يتحدون منطق عقولهم نفسها حين يخرجون من زمانهم ليدخلوا في اشكال أزمنة أخرى.. أي انهم يعلقون أنفسهم خارج الزمن . انهم بذلك يثيرون ضحـك الذيـن يتوهمون انهم ينتمون اليهم قبل ان يثيروا رثاء الذين انسلخوا عنهم . ان عناصر التاريخ المتباين تلتقي ، وتنفعل ، وتفعل . لكن الموقف من البراءة هو الذي يحدد في النهاية أسس هذا التفاعل ، لان الموقف من البراءة جزء لا يتجزأ من العلاقة بالزمان والزمانية .

ان خروج المتحول من تراثه كالخروج من العالم . كلاهما يرتكـز على مبدا بسيط ومعقد في آن ، هو مبدأ الحرية . والحرية بمفهومها البسيط مـن خصائص كل موجود تحرر من قيوده ، وعمل بمقتضى ارادته وطبيعته كحرية الجسم الساقط نحو مركز الارض . لكن أحدا لا يمارس حريـة الخروج مـن العالم على طريقة الجسم الساقط الا حين تصبح له خصائص هذا الجسم ، ويحكمه قانون السقوط خارج العالم ، فـاذا كـان جمـادا قلنـا سـقـط ، واذا كان كائنا حيا عاقلا ناطقا ، قلنا انتحر .

ولقد شبهت الخروج من التراث بالخروج من العالم ، وانا لا أقصد تراثا معينا أو عالما معينا ، ولانني أعتقد ان الاول يحيط بعرض التحول (المتحول) والثاني يحيط بجوهرها (التحول ، أذ لا متحول بدون عالم ، ولا تحول بدون تراث . ولو انا افترضنا جدلا مع اتباع الخلخلة الثقافية ان هدف الثقافة هو خلخلة هذا العالم لمجرد ان نظام هذا العالم لم ينسجم مع اختيارهم الفردي أو انتمائهم الخلاسي الى التراث ، ولو صدقنا مقدماتهم ونتائجهم، وآمنا معهم بأن هدف الثقافة هو خلخلة هذا العالم لكان علينا ان نطالبهم بتوضيح معنى هذا العالم ومعنى هذه الخلخلة كما يعانونها ويقولون أنهم يعونها . ان مثل هذا الوعي لحرية خلخلة العالم وممارسة هذه الخلخلة تقتضيهم على الاقل ان يكونوا قد وصلوا بوعيهم الى الحدود القصوى التي تؤطر العالم الذي يريدون

خلخلته ، وانهم بعد وعيهم ذلك ادركوا هذه الحدود ، وميزوها صحة وفسادا ، وان هذا التمييز هو الذي استحضر فيهم ارادة الخلخلة ومبرراتها .

ونحن هنا ننتقل معهم في سلم التفكير درجة درجة ، فلكي يصلوا الى مثل هذه النتائج من تلك المقدمات لا بد لفكرهم من الانتقال من غمرة هذا العالم الى حدوده القصوى ، ومن تجربة هذا العالم الى الشعور المطلق ، ومن ثقافتنا المشروطة الى الثقافة المطلقة . ولكن مثل هذا الانتقال لا يتم على الحقيقة ، وليس له أساس منطقي ، لان كل خطوة في هذا الانتقال انما تتم ضمن العالم، اي في داخله . وبالتالي فان احتمال الانتقال الى الحدود القصوى للعالم لا يمكن ان يتم الا على هيئة وعي تاريخي . وهو وعي مشروط من بدايته بحدين : حد الوعي وحد التاريخ . وهما حدان من هذا العالم الذي يطلبون خلخلته . وهنا نصل الى التخصيص : تخصيص هذا الوعي بشروط نفسية وموضوعية تبرر له اطلاق حكم أخلاقي على العالم . ومن ثم تخصيص التاريخ ، فاي تاريخ يعونه واي تاريخ يريدون خلخلته ؟ وفي تخصيص التاريخ تكمن كل هذه العملية القيصرية التي يسمونها خلخلة ويدعمونها بمقولات التحول والثبات . وهذا ما أحوجهم الى منطق زينون الذي يقلب الثابت متحولا والمتحول ثابتا . وانني لاعترف بأنني اظلم زينون الايلي حين اقارن بين منطقه ومنطق أصحاب الخلخلة العربية . فالقول بأن لهؤلاء منطقا يبنون من خلاله أنساقهم الفكرية ليس الا تجاوزا ، فلكل منطق قواعده ومسائله وفصوله واصوله المذهبية وحدوده وقضاياه . وهذا مايجعل بعض المناطقة العرب يطلقون عليه اسم « الميزان » . اما ان يكون المنطق حساء من الاطلاقات الاعتباطية المرتجلة فاننا لا نستطيع أن نقول عنه سوى أنه اشبه بقراءة في كتب « طاط » ، وهي كتب هرمز الذي يقال عنه انه النسخة اليونانية للاله المصري القديم « تحوت » ، واول من عرف العالم بما يسمى بالكيمياء السحرية . فحين يقول صاحب الخلخلة مثلا ان « للشعوبية طابعا انسانيا أمميا ، قاوم النظام العربي » لانه يقوم على العنصرية » لا نستطيع ان نقرن نتائجه العجيبة بالنتيجة التي توصل اليها زينون حين قال « ان السهم المنطلق في الهواء ثابت » لان زينون استخدم ـ على الاقل منهجا منطقيا قبل ان يطلق حكمه ، على الرغم من ان زينون كان سفسطائيا مرا . اننا نفهم المنطق (الشعري) ونبرره له ، بل ونحبه أيضا . اما منطقه النثري فانه يدفعنا دفعا الى دراسته على ضوء المعايير الوطنية قبل المعايير المنطقية . ان الانسان العربي لا يستطيع ان يتهم العروبة بالعنصرية ويكرم الشعوبية بصفات « الانسانية الاممية » دون أن يكون احد امرين : اما أنه يخفي أصولا عرقية واجتماعية وفكرية شعوبية ، واما انه عربي الاصول والدم ولكنه بحاجة

الى خلخلة تحاحل له عقده . حتى السفسطة اليونانية لم تكن لتزعم القدرة على استخلاص مثل هذه النتائج التي توصل اليها صاحب الخلخلة ، فالسفسطة اليونانية في كل الاحوال كانت عصر تنوير يوناني قارنها اشبنغلر بعصر النهضة الاوروبي . اما أصحاب المنطق المخلخل فقد كنا نتمنى لهم ان يكونوا سفسطائيين على الاقل .

ان خامة الوجود تجعل المتحول بالضرورة جزءا من مكانه الطبيعي والجغرافي الذي يعيش فيه ، لكن علاقة الحرية بالوجود الخام هي علاقة تركيب، وليست علاقة تبعية ، انها تشبه العلاقة القائمة بين الصخرة والتمثال المنحوت منها . ان خامة الوجود هي الصخرة التي يرتكز عليها المتحول في انتمائه القدري الى امته او عرقه ، لكن تمثاله الذي ينحته لنفسه بنفسه هو الذي يعطيه حرية اختيار مكانه الثقافي ، وحرية اختيار تراثه . وبهذا يكون قد اختار ماضيه الخاص بالقدر الذي اختار فيه رسم خريطة مستقبله لان اختيار الماضي هو نوع من صناعة المستقبل . والماضي هنا أوسع من الذاكرة الفردية لان تركيب الذاكرة الفردية محكوم بظلال قدرية ، ولهذا فان الماضي المختار هو التراث سواء كان على علاقة بالذاكرة الفردية أو منفصلا عنها .

بهذا ايضا يحدد المتحول العلاقة بين خامة وجوده وبين حريته . ليس هنالك عدم في قلب الانسان كما يوهمنا بذلك صاحب الخلخلة ، فاذا كان العدم جزاء من الحرية التي يتوهمها فان العدم لا يمكن أن يتاطر داخل موجود (هو القلب) ويبقى عدما . ان مجرد استحضار العدم في قلب الانسان هو نوع من ممارسة الاختيار ، لكن عملية الاستحضار هذه لا تشمل العدم الا اذا كان الاختيار الانساني نفسه عدميا يوظف الوجود كله في مؤسسة العدم ، ويجعل وجود الانسان وعدمه سواء على حد تعبير سارتر .

سواء كان عدم المخلخل مستحضرا من خارج الوجود أو ابتداء منه ، وسواء كان على صورة مجسدة أو على هيئة تركيب وهمي فان هذه المسالة تخصه وحده ، لانها مشروطة أصلا بفلسفة الذي صنعه ورهبه للتحول الزائف. ومع ذلك فاننا هنا نواجه دورا منطقيا لا ينتهي اذا وضعنا في اعتبارنا التناقض القائم بين تعريف اصل العدم في فكر هيدغر وفكر سارتر ، فاذا كان العدم يصل الينا على سرير الوجود في نظر سارتر فان الوجود نفسه يصل الينا على سرير العدم على حد تعبير هيدغر . قلنا مع ذلك لان عالم التحول الزائف مفروض علينا في علاقتنا بالتراث شئنا أم أبينا ، وهي حالة شاذة لان موقف أصحاب الخلخلة والتحول الزائف يسيطر على كثير من الذين نصبوا أنفسهم لمهمة اعدام وجودنا التراثي .

ان أبواب العدم تشرع يوميا على تراثنا .

ومثل هذه الجزافية تصل بمقتضى العدم الى مواقف لا تمس وجودهم الفردي وحسب ، فهم أحرار أصلا في تعريف وجودهم الفردي وتاطيره وانتمائه وحشوه بالعدم ، وانما تمس وجود أمتنا كله .. هذا الوجود المهدد بالغزو العدمي المسلح في فلسطين المحتلة وبالغزو التحولي الزائف في الثقافات المحتلة .

ان الاحساس بهذا الاحتلال خطر يدركه العربي المنتمي الى التراث العربي لانه يعيش زمن هذا الخطر تراثيا ، فالارض عنده ليست جغرافيا وحسب ، انها تاريخ وافكار وحضارة أيضا ، ومن المستحيل ان نستعيد بقعة محتلة من جغرافيتنا قبل ان نستعيد في أنفسنا حقيقتها التاريخية والثقافية . وان اقتلاع هذا التراث هو غزو من الداخل يعادل خطر الغزو الخارجي لانه يشارك في تابيد الاحتلال .

تنــويــر

ليس من الممكن ادراك التحول الا على هيئة تاريخ او زمانية . انه بهذا كالوجود في حالة فعل دائمة وتوالد ذاتي مستمر . ولا يمكن لحقيقة التحول ان تحدد الا بقدرتها على التزمن في القصيدة ـ شعرا ، وفي الكائن ـ حيا . ولا شك في ان هذا التزمن لا يتم الا بالاختيار . ونحن اذا ما حاولنا ان نتابع حركة هذا الاختيار داخل الارادة الانسانية بكل ما يحيط بها من تردد ولا معقولية نجد ان هذه الحركة لا تنشط الا في مناخ التحديات ، فهي اذن حركة جدلية ذات حدين : حد الذات بكل ما يعنيه وجودها من غرائز وضرورات ، وحد العالم المتغير حولها . ويبقى على حركة هذا الاختيار ان تنحاز اذن ، اما الى الذات ، واما الى العالم ، او أن تركب منهما خلقا آخر نسميه بالقصيدة المتحولة .

ولقد عاشت القصيدة العربية « الحديثة » حتى الآن ـ باستثناءات قليلة ـ صورة الحد الاول ، استقلت فيها ذات المخلوق عن الخليقة المحيطة بها ، أو عاشت صورة الحد الثاني ، وهو أقل، حيث طغت برودة العالم وحركة تحولاته عليها . ولم يكن هنالك تلك القصيدة التي ركبت بين الحدين تركيبا يوازن بين تحولات زمن النفس وتحولات زمن الواقع .

ان القصيدة العربية الحديثة ذات زمن واحد ليس له تاريخ .

وحين نصر على تاريخية الحداثة انما نصر على أنها قدرة مطلقة على التحول الذي لا يدرك كماله . بل اننا نستطيع القول قياسا : ان كمال التحول لا يدرك الا بعد ان تستنفد حركة خلقه حياتها وتموت ، أي حين يتوهم الشعراء انهم اكتشفوا كل شيء ، وهم لم يكتشفوا شيئا بعد .

في هذا الكمال المتوهم نتوقف الحداثة عن التجريب والخلق، وتصل الى نقطة دمارها . ومن هنا نقول : ان حركة مجلة شعر ماتت مرتين : مرة بفضول التحول وزيفه ، ومرة بتوهم الكمال .

وفي مجال التحول الزائف الذي أشرنا اليه في الاضاءة السابقة كانت فكرة الحداثة في حال اغتراب لانها انتزعت من ذاتها ، وعاشت ازمانا متوحدة ومنقطعة ، ولان حركة خلقها الشعرية كانت نقيضا لحركة خلق الحياة . كان شعراء هذه الحركة أشبه برجل يحاول ان يقفز فوق ظله ليتخطاه . وفي مجال توهم الكمال ، وهو توهم يخرج من دائرة مجلة شعر ليحيط بدائرة الحداثة نقول : ان معظم شعراء هذه الحداثة انطلقوا أصلا من فكرة كمالها ، أي من موتها . بل ان بعضهم ظن النثر قيامة ، فجعل النثر مفهوما جديدا لكمال الحداثة ومات فيه .

ما معنى كمال الحداثة أو موتها ؟

هنالك اذن تناقض عميق بين مفهوم الكمال ومفهوم الحداثة . فالحداثة ارجاء مستمر . انها ابدا تؤجل كمالها فيما هي تسعى اليه . هذا الارجاء والسعي هما اللذان يميزانها ما دامت موجودة . ان بلوغ كمالها بالنسبة لهذا الارجاء هو اغتيال لحركة خلقها ، اما ارجاؤه دائما الى الخطوة التالية ، وتوقعه هناك في القصيدة التالية أبدا فهو جوهر وجودها وتحولها .

الحداثة بهذا المنظور فرار أبدي الى وجوه احتمالات الحداثة . انها كائن لا يستطيع اللحاق بنفسه ابدا . هذا الغزو الدائم لتحولات الحداثة واحتمالاتها، وهذا التوقع المستمر لملاقاة الكمال ـ الموت في الخطوة التالية هو الذي ينقل الحداثة من الزمن الواحد الى الزمانية ، لانها تصبح للشاعر مما يتجذر في احساسه العميق بزمانية التحولات ، سواء على صعيد تحول العالم ، أو تحول الذات التي يتضمنها هذا العالم في زمانيته . ان هذه الزمانية هي التي تدفع التحولات الى اللحاق باحتمالاتها اللانهائية ، وهي التي تجعل الحداثة أبدا وجودا في المستقبل .

ان هاجس الكمال ـ الموت ، هو الذي يؤكد على ان الحداثة قد صارت شفافة بالنسبة الى نفسها ، كما يؤكد على الوحدة العميقة بين تحولات الانسان وتحولات الشعر ، وخوفهما المشترك من الموت في أية لحظة ، وتصميمهما على المضي في هذه المغامرة التي يميع فيها الفرق بين الموت والخلود .

اضـــاءة

لا يمكن للحداثة أن توجد كاملة الا في نهاية العالم ، اي في نهاية الشعر حيث تلتقي بكمالها وموتها معا . وهي في مجازفتها بالتقدم المستمر نحو هذه

للنهاية يدا بيد مع شاعرها المخاطر ، انما تصنع تاريخيتها وتاريخيته المشتركة ، وتجعل ايقاع زمانها في قلب حركة العالم وتحولاته . بهذا يصبح للحداثة والانسان مصير مشترك وهموم واحدة ، فكلاهما زماني في عمق وجوده، وكلاهما ملقى في هذا العالم على هيئة تاريخ ، لا التاريخ المبتذل الذي يملأ الماضي ، بل ذلك التاريخ الذي يبدأ دائما من المستقبل .

هذا الارتباط العميق بين الحداثة والانسان والمصير المشترك بينهما ، وخوفهما الدائب من احتمال الموت ومواجهته في اللحظة التالية ، هو الذي يجعل تاريخهما يبتديء من المستقبل بالضرورة ، لانه يضطرهما باستمرار الى خوض هذه المخاطرة الدموية ضد كل احتمال للسقوط في الموت . ولان قدر حربهما أن تكون مع هذا الاحتمال فان قدرهما الاخر هو ان يصنعا تاريخ المستقبل ، وتاريخ عداء الموت .

بهذا المعنى كان « عداء الموت » واحدا من اهم معايير الحداثة ، عداء الموت على مستوياته وأشكاله كافة ، لا بصورته الفردية المحتومة .

ان عداء الموت ليس بطولة فردية . نعم كل انسان يموت وحيدا ، لكن هم الموت هو هم كل انسان . هذا يعني ان تاريخية الحداثة - باعتبارها عداء للموت - ليست تاريخية شاعر واحد أو قصيدة واحدة . انها تاريخية الشعر ووجه تحولاته الكبرى في هذا العالم حيث تصبح كل قصيدة مفصلا من مفاصل هذه التاريخية ، وكل شاعر محطة من محطات هذا التحول . ان تاريخية حداثتنا ليست شيئا آخر غير تاريخية حربنا الطاحنة مع الموت بجميع مذاقاته .. وأول ذلك احتلال فلسطين .. ان فلسطين بهذا المعنى حداثتنا ، ومعيار تحولات شعرنا .. وكل من يحيد عن مقاومة الموت الفلسطيني لا يمكن ان يكون شاعرا حديثا أو تحوليا .

وهنا اهمية شعر درويش .. فقبل عشرين عاما من محمود درويش كان معظم الذين كتبوا الشعر ، أو توهموا ذلك يعيشون كابوسا مزعجا لا يعرفون كيف يتخاصون منه ، ان اشباح من اطلق عليهم لقب الرواد تسكن مواهبهم ولغتهم وأشكال قصائدهم ، وكان معظم هؤلاء يغالبون عقمهم بأساليب ملتوية، اما بتجريح تجربة من سموا بالرواد أو بادعاء تجاوزها وفي الحالين كليهما كان لا بد من « مستثنى » يشعل شمعة في هذا الظلام . عشرون عاما وهناك من ينتظر هذا الاستثناء ، وهذا المستثنى الذي يتقدم من الصفوف الخلفية ليقف بين ابطال المسرحية وكانه معهم منذ الفصل الاول ، وليثبت ان اختراق جدار الرواد ليس مستحيلا بل انه ممكن وضروري .

وكانت تجربة محمود درويش نموذجا لهذا الاستثناء المنتظر . كانت رهانا على مستحيل خسر الجولة الاولى أمام شاعر شاب يصرخ من بريـة

فلسطين المحتلة فيرتج صوته داخل قلعة الرواد ، وملء العالم الغربي . وفجأة انهارت الاسطـورة ،

أولا ، لان الريادة ليست حكرا لجيل من الشعراء دون جيل آخر ، وليست قصرا على زمن دون زمن .

ثانيا ، لان تجربة محمود درويش لم تكسر جدار الرواد فقط بل كسرت أوهام كل الذين تنطعوا لـ « تربيد » أنفسهم قبل الاوان ، وتوسلوا لذلك كل الوسائل الا الشعر خاصة اولئك الذين يتعاطون نفخ تفاهاتهم أمام قراء صحفهم ودورياتهم .

ثالثا ، لان درويش عرف وهو يخوض حربه كيف يميز بين ما يسمى « حداثة » وبين ما ينتشر من « صرعات » ، أي انه عرف كيف يبني قلعته بعرق موهبته ، ولهذا فان حربه اشتعلت على عدة جبهات : تنقية شعره من نخيل الرواد ، وتكريس شعره لفلسطين ، لا توظيف فلسطين من أجل شعره . وقد ربح درويش جبهتي حربه بصعوبة بعد أن غالب بزيق الشهرة التي أسرعت اليه قبل أوانهـا .

رابعا ، لانه ربط شعره بالحداثة التاريخية العربية ، وبمعيار كل تحول ابداعي وثقافي عربي ، أي بمناصبة العداء للموت الفلسطيني .

ومنذ البدء اختار درويش طريق « تمجيد الالم » للوصول الى الذروة التي يصبح فيها الموت الفلسطيني بمعنى الولادة . وهكذا بدأت تتفتح في شعره رغبتان : الرغبة الاولى ينسلخ معها عن نفسه ليشارك في ما هو أبعد من نفسه وأشد عمقا ، وبالرغبة الثانية يعود الى نبع حياته الفرديـة .

بالاولى يرمي بنفسه في مصير العالم الذي يعيشه ، وبالثانية يرمي بكل هذا العالم في شعره . وكانت هاتان الرغبتان تتناميان منذ « اوراق الزيتون » حتى مجموعته الجديدة « أعراس » . ولعل « تمجيد الالم » هو الذي أوحى اليه بفكرة الزواج المقدس بين الشهادة الفلسطينية وبين القيامة الفلسطينية .

وقدرا عرف محمود درويش ان الفلسطيني فريسة في غابة غير معقولة . وبالتجربة ازداد معرفة بأن دم الفريسة مطارد في كل الغابات من فك الثعلب الى فك الذئب : دما يقوم عليه العرش ، ودما تكتمل بسفكه سكرة « المحبة » .

وقدرا وجد محمود درويش خلاصه في اعطاء هذا الافتراس المتناسل معنى التضحية والعرس ، أي الايمان بجدوى الموت وتمجيده باعتباره الذروة القصوى لاماتة « النفي من الوطن » .

لا الشعر ، ولا محمود درويش يستطيعان الحياد أمام سوء الطوية أو تجاه غابة التصفية حيث لم يكن هنالك سوى الذم الفلسطيني وأنيـاب المحبة . وكان لا بد من محاكمة روح الغابة . وكان لا بد من تقديس الـدم

والاحتفال بالشهادات التي انقذت فكرة الموت من تكدسها وعدميتها . وكان لا بد من اعراسه . لقد رفضت أعراس الشهداء الموت العادي وأشكال الافتراس لان هذا الرفض هو الذي أعطى حياتهم خطرها ، أي تحققها ووجودها ، ووهب موتهم وعي الموت ، أي عرس الشهادة والعود الابدي الى رفض الخفي ، ورفض الموت البهيمي في المنفى .

وأعراس الشهادة الفلسطينية تؤكد على ان الشعور بالغربة العميقة وفقدان الامن في عالم تسوده روح الغابات لا يزولان الا بالجدلية المقدسة بين الشهادة الفلسطينية والقيامة الفلسطينية .

كان درويش لذلك بطل عداء الموت في الشعر العربي الحديث . ولكن باستثناء درويش وبعض شعر المقاومة فقد خاضت الحداثة العربية حرب الموت المشتت: موت الذات، أو صور الموت الاجتماعية، ومن منظور البطولة الفردية . ولقد حاولت مجلة « شعر » ، ومن بعدها « مواقف » ان تقودا تيار عداء الموت في حركة ، لكن « شعر » ماتت قبل نضوج تلك الحركة ، وقبل ان يدرك شعراؤها أهمية الحرب على صور الموت الاجتماعية . اما حرب الموت في مواقف فقد انحسرت تدريجيا الى ميدان البطولة الفردية . وهذا طبيعي في حركة ليست منسجمة مع نفسها .

ان البطولة الفردية في حرب الموت تزيد حدة حين تقع عين البطل على كثير ، ولكن لا يرى أحدا ، وحين يجد نفسه وحيدا في هذه الدراما ليس معه الا موهبته وشجاعته وطموحه الى بناء التاريخية وحده .

هكذا تبدو الدراما في عين المؤرخ له ، لكن للتاريخية نظرة أخرى فهي حين توحد بين تحولات الحداثة وتحولات العالم ، وتجعل مصيرهما مشتركا ترى ان البطولة الفردية نوع من التزييف لحربها ضد الموت . ان البطولة الفردية هنا تغتصب مصير العالم لتجعله مصيرها الخاص ، وتضفي على فاصلة في التحول دلالة كل سفر التحولات .

خارج اطار التاريخية تحارب البطولة الفردية أشتاتا من سقط زمانها المغلق فيها ، وتتحول الحرب الى نوع من الشجار الذي يفرض عليها ضيقة ومنطقه وهمومه وأدواته وما يستتبع ذلك من استجابة العالم له . لقد اختار البطل هنا موته الفردي . وهذا الموت لا يعني احدا سواه ، لانه موت خرج من العالم وتاريخيته وغرق مع صاحبه في الفراغ .

تـــنـــويـــر

التحول بهذا المعنى ينشأ ويعمل على هيئة « حركة » تنسجم مع زمانيته وتاريخه . فهو ليس حادثة ، أو بطولة فردية مشروطة ، وليس صراخا متقطعا يتحقق تارة ، وينقطع تارة . انه في جوهره غزو لمستقبل هذا العالم تشنه احتمالات الحداثة باستمرار . وما تتحول فيه الحداثة هو هذا العالم بوحدته وكليته ، لا في جزء من موجوداته . ان التحول أيضا هو خلق

للمتحولات التي تنتظم العالم كله ، والتي تكتسب معقوليتها من انضوائهـا تحت جناحيه ، ومن الحرب الانسانية الشاملة ضد الموت . وهنا ايضا تبرز قضية حرب الموت الفلسطيني معيارا لحداثة الشعر ، ومعيارا لصدق تحولاته، لا داخل التجربة العربية وحسب ، بل داخل التجربة الانسانية أيضا . وهكذا فان حركة خلق الحداثة وتاريخيتها تعني انها جزء من حركة خلق مستقبـل العالم وتاريخيته ، العالم باعتباره « كلا متعاليا للموجودات » كما رآه كانـط وبواسطة هذه الحداثة التي تتجه الى الكل نخرج من المفرد الى الجمع ، ومن الصراخ المتقطع الى نظام الصوت ، ونمضي فيما نسميه تحولا نحو العالم وفيه .. أي نحو فلسطين وفيها ، باعتبارها التاريخ الذي يتحرك فيه كـل العالم الي المستقبل اما فلسطينيا ضد الموت ، أو صهيونيا مع القتل .

تتجول الحداثة وتعمل ، والعالم بكليته في متناول حركة خلقها . هنا تلقي الحداثة بالعالم أمامها باستمرار باعتباره مجموعة من العلاقات التـي تتواصل معه . هذا الالقاء يعني ايضا ان الحداثة القت باحتمالاتها أمامها وفي قلب العالم وتجاوزت نفسها .

بهذه المطاردة المريرة بين تحولات العالم وتحولات الحداثة تتوحد حركة الخلق وينشأ ذلك التركيب المبدع بين الحداثة والعالم .

اضـــــاءة

العالم أيضا هو ما تختاره الحداثة لتلقي به امامها ، وتتجه به الـى المستقبل . اما سقط ذلك فهو الثبات الذي يتحول الى الماضي ويصبح جزءا منه . وفي هذا الاختيار يتميز ثابت العالم من متحوله .

ولكن على أي أساس تختار الحداثة عالمها ؟

ان الثابت لا يستطيع ان يكون ثابتا الا بقوة المتحول فالتحول هـو الذي يثبت الثبات ويرميه في احدى زوايا العدم ، أو يجعله ينسل الى العالم على صيغة متحول زائف . هذا يعني ان حرية الاختيار هـي حرية تحـول لا حرية ثبات . وان التحول وحده هو المؤهل لهذا الاختيار ، لان التحـول سابق على الثبات ، وهو الذي يؤسسه .

صحيح ان الثبات يطارد التحول ابدا ، ولكنها مطاردة تشبـه مطاردة الماضي للحاضر ، فكما ان الماضي لا يستطيع ان يمضي بنفسه ولا بد له من حاضر يمضيه ، كذلك فان الثبات لا يثبت نفسه ولا بد له من تحول يثبته . هنا نفهم أسبقية الحاضر على الماضي واسبقية المستقبـل علـى الحاضر، كما نفهم أسبقية الحداثة على التراث، واسبقية التحول على الثبات.

لكن هذه الاسبقية تتحول الى ضدها في النظرة المثالية للعالم وتحولاته، أي في « أزل » سفر التكوين الذي تحدثنا عنه في البداية ، والذي تمت فيه حركة خلق « مفرد بصيغة الجمع » . فمع ان هذه النظرة ترد التحول الى العالم وتجعلهما متزامنين ، الا أنها أيضا تردهما كليهما الى الذات وزمنها (وهو هنا

زمن توهم الازل) وتعطيهما مفهوما باطنيا هو أشبه بالتناهي [illegible] التحولات التقنيــة .

والواقع ان موضوعية العالم نسبية ومطلقة في آن ، انها نسبية في حركة الباطن ، ومطلقة خارجه . ولهذا يبدو العالم خارج حركة الباطن واقع التحول كله ، وجوهر حركة الخلق التي تجمع بين أجزاء التحولات وتزمنها ، بينمــا يبدو داخل حركة الباطن وكأنه موضوع من موضوعاتها ، ولهذا تتوهم حركة الباطن الوسعة ، وتعيش بهذا الوهم حركة خلق الازل . ان الباطن المتسع هنا يتمكن من الشعر ، ولكن دون ان يتمكن من تحولاته ، لان هذه الوسعــة انما تمت في الواحد ــ وبالتوهم ، ولم تتم في الوحدة . انها تمت في الذات ولم تتم في موضوعات الذات .

وليست الذات الا واحدة من موضوعاتها ، وليست موضوعات الذات الا جزءا من موضوعات العالم . اما حركة الخلق داخل الذات فهــي حركــة فــي الموضوعــات .

هنا لا بد من التفريق بين موضوعات الذات والحركة فيها ، وبين تلك الذات التي تريد ان تجعل نفسها موضوع الخلق . فحين تعمل حركة الخلق في موضوعات الذات تدخلهما معا في حركة خلق العالم ــ المستقبل ، وتمتلك الذات بذلك حريتها . اما حين تريد ان تكون وحدها موضوع حركة الخلق فانهــا تفقد حريتها وتصبح من سقط العالم الثابت .

ان تحول العالم ظاهرة لا تتحكم بها الذات ، لانها بظاهرها وباطنها جزء منه . ثم ان وسعتها لا معنى لها الا في قلب تحولات العالم بظاهره وباطنه .. بكلــه ووحدتــه ..

وحتى لا تكون الوسعة والباطن وهما ، اي وسعة بصيغة ضيق ، وباطنا بصيغة انعــزاليــة .

ان حرية تحولات العالم هي التي تدخل الذات بباطنها وظاهرها في حركتها الكلية ، وهي التي تجعلها موضوعا واهلا لحرية الخلق ، كما انها هي التــى تملك اثباتها وعزلها واسقاطها ..

حين تنسل الذات التي ارادت أن تكون موضوع حركة الخلق الى العالم الخارجي ، مهما اتسع وهمها أو ضاق ، ومهما كان شكل تعبيرها تحوليا ، انما تنسل وهي ثابت بصيغة متحول ..

---

1) هذا المقال فصل من كتاب « اسئلة الشعر » الذي سيصدر عــن مؤسسة الدراسات العربية ببيروت .

2) كاتب هذا المقال هو منير المكشي « الاصلي » وليس الدكتور منير المكشي الذي استعاره لحد الكتاب المغاربة قبل سنتين .

باشــلار والمادية التاريخية

محمــد وقيــدي

ـ 1 ـ

هل هناك علاقة بين باشلار والمادية التاريخية ؟

قبل أن يصدر كتاب التوسير « دفاعا عن ماركس » وقبل أن يستعير التوسير مفهوما باشلاريا هو القطيعة الابستمولوجية ليستخدمه اداة لفهم تطور تفكير ماركس ، لم يكن من الممكن الحديث عن مثل هذه العلاقة . لقد كان الصمت متبــادلا .

واجه باشلار المادية التاريخية بالصمت .

هناك لا شك التصريحات المتكررة لباشلار ببناء موقف مادي جديد ، بل وهناك لا شك بعض التصريحات التي يذكر فيها باشلار بضرورة بنــاء موقف مادي جدلي أو مادي تاريخي . من هذه التصريحات قوله بصدد الكيمياء المعاصرة : « للكيمياء ، كباقي العلوم المقامة علــى أساس قــوي ، مادية تاريخية خاصة بها ، بل ويمكن القول ان تطورها المرتبط ضرورة بالضرورات الاقتصادية يرسم بصفــة خاصــة خطــا متميــزا للماديــة الجدليــة » .

ولكن مثل هذه التصريحات لا ينبغي أن تفهم الا ضمن موقفه العام . فبدون ذلك ستكتسب ، ان هي أخذت منعزلة ، قيمة تفوق قيمتها ، وتأويلات تخرج بها عن حقيقتها ضمن الموقف العام لباشلار . ولن تكون بذلك إلا عائقا سيعمل على تشويش فهمنا لباشلار . الموقف العام اذن هو الصمت . ويتجلى هــذا الصمت في ان باشلار بالرغم من تصريحاته المتكررة المعلنة عن قيام موقف جديد يتجاوز الموقف المادي التقليدي ، فانه يقتصر على نقــد الفلسفــات التجريبية والواقعية ، منتقدا من خلالها ما يسميه فلسفة مادية ساذجة . وخلال هذه الانتقادات جميعها ، لا ينتبه باشلار الى موقف مادي متطور جدلي ، يقوم هو ايضا على انتقاد الفلسفات المادية التقليدية الميتافيزيقية ، وهو موقف يعلن مثلما يفعل باشلار أنه يعتمد في انتقاده على تطور العلوم ، ويعلن مثلما يفعل باشلار عن ضرورة التجديد في الموقف الفلسفي كلما دعت الــى ذلــك

مقتضيات التطور العلمي .

يتجلى الصمت أيضا في كون باشلار ، الذي يعمل على التفكير في التاريخ العلمي ، لا يعمل على أن يستفيد من العناصر المنهجية الايجابية التي يمكن أن يستمدها من المنهج المادي التاريخي . وقد كان من الممكن أن يكون تحليل باشلار أكثر غنى لو أنه عمل على تحقيق مثل هذه الاستفادة ، دون أن نقول انه من الضروري أن يتبنى موقفا ماديا تاريخيـا .

فهذا الموقف الاساسي لا تغير منه تصريحات مثل التي اعطينا مثـالا عنها، لانها تصريحات تدخل في اطار المرفق المادي الذي يعلن باشلار عن اقامته باستمرار . هذا الموقف الذي يعمل على أنينتقد باسم ما يدعوه مادية عقلانية كل الفلسفات التي تقول بوجود موضوعي لموضوعات معرفتنا . ولسنا بحاجة الى أن نعيد بتفصيل ذكر الجوانب المثالية لهذا الموقف ، وان كان يكفي أن نشير الى موقفه من التأويل اللاحتمي لنتائج الميكروفيزياء المعاصرة ، ومـا يبرز هذا الصمت الباشلاري هو الموقف الايديولوجي الضمني الـذي كانت تتخذه فلسفة باشلار ، وهذا الموقف هو جزء من موقف عقلاني عام وجـد في الفلسفة الفرنسية المعاصرة في الفترة نفسها بدأ موقف باشلار هذا ، ليكون بلا نهاية . فقد استمر منذ بداية كتابات باشلار الابستمولوجية برسالة للدكتوراه سنة 1927 ، الى الكتاب الذي ختم به هذه الكتابات وهو « المادية العقلانية » ، وذلك بالرغم من التصريحات المادية التي نجدها في هذا الكتاب .

أما الماديون التاريخيون فانهم قد واجهوا الفلسفة الباشلارية بصمت . ولكن موقفهم من باشلار يختلف عن موقفه من ناحيتين : الاولى في الاسباب الداعية الى وجود مثل هذا الموقف ، والثانية في أن الصمت المادي التاريخي عند باشلار قد كانت له نهاية هي التي اعلن عنها ألتوسير باستعارته لمفهوم القطيعة الابستمولوجية واستخدامه لها في فهم تطور تفكير ماركس. والاسباب راجعة الى وضعية الفلسفة الماركسية في فرنسا في الزمن المعاصـر لكتابات باشلار . كانت هذه الوضعية وضعية أزمة . كـانت الفلسفـة الماركسيـة الفرنسية تعيش فترة الجمود الناتجة عن تأثرهـا بالتأويـل الستالينـي للماركسية . ولا نظن أن الازمة افتتحها الاهتمام بباشلار ، لان هذه الازمة وجدت قبل ذلك وهي التي منعت وجود هذا الاهتمام قبل أن يكون . لا نوافق اذن على ما يذهب اليه بعض الدارسين الماركسيين لباشلار .

لنقرأ أولا ما يراه ميشيل فادي بهذا الصدد . يقول : « لقد أصبح باشلار مشكلة بالنسبة للفلسفة الماركسية ، وبالنسبة للفلاسفة المعاصرين عامة . هذه ظاهرة حديثة ، قد تم تهييؤها بصمت منذ زمن طويل ، ولكنها بدأت في الظهور في الفكر الفرنسي بفضل الاستعارة التي قام بها ألتوسير في الستينات لبعض المفاهيم المحدودة ، ولكن الاساسية في فلسفة باشلار ، وذلك من أجل

تحقيق قراءة نظرية جديدة لاهم أعمال ماركس »

ولا نستقصمن جهتنا أن الازمة قد بدأت مع الاهتمام بباشلار بعد الاستعارة التي قام بها للتوسير لبعض مفاهيمه . ونعتقد على العكس من ذلك أن هذا الاهتمام علامة على زوال تلك الازمة . وحتى يفهم قولنا هذا في حدوده نعبر عنه بصورة أخرى بقولنا : هناك أسباب موضوعية لازمة الماركسية المعاصرة في فرنسا في فترة معينة ، ولم يكن الصمت الذي ووجهت به الفلسفة الباشلارية أحد هذه الاسباب ، بل مظهرا من مظاهر وجودها ، وهناك أسباب موضوعية أخرى هي التي ساعدت على ارتفاع هذه الازمة ، ولم يكن الاهتمام بباشلار الا علامة على زوالها .

اننا نريد أن نفهم علاقة باشلار بالمادية التاريخية في هذه الفترة التي كان كل من الموقفين يواجه فيها الآخر بصمت ، ولكن بفهم جدلـي للشروط الموضوعية التي جعلت موقف كل منهما كذلك .

ان « دومينيك لوكور » ، وهو أحد الدارسين الماركسيين الذين كتبوا عن باشلار أكثر من دراسة ، يشير الى الاهمال الذي ووجهت به فلسفة باشلار مدة طويلة ، والى قلة الدراسات التي أنجزت حولها ، وذلك لكي يعلن أن « عمل باشلار يخرج من ليل عميق » . هذا الليل العميق هو ليل الفلسفة الفرنسية المعاصرة التي كان يغلب عليها في زمن باشلار ، كما يرى « لوكور » ، فلسفات روحـانيـة .

ولكننا نريد أن نضيف الى ما يقوله « لوكور » بأن الاهمال الذي تعرضت له فلسفة باشلار لم يكن من جانب الفلسفات الروحانية التي لم تكن قادرة على استيعاب المعطيات الجديدة التي جاءت بها الفلسفة البشلارية فحسب ، بل كان أيضا من جانب المادية التاريخية التي بالرغم من أنها موقف مادي متطور فانه لم يكن قادرا حين نشأة فلسفة العلوم الباشلارية على أن يحاور باشلار ويتخـذ موقفـا واضحـا منـه .

لم يعد باشلار يكون أزمة بالنسبة للفلاسفة الماركسيين بعد استعارة ألتوسير منه ، فهذا كما رأينا هو على العكس من ذلك علامة لزوال الازمـة ، بل كان باشلار يكون أزمة بالنسبة لاولائك الفلاسفة قبل هـذه الاستعارة . لقد كانت هذه الفترة بالنسبة للماركسية هي فترة تأكيد المقولات أكثر ممـا هي فترة استخدام هذه المقولات في التحليل .

ولهذا كله أسباب موضوعية لا يسعنا التعرض لها في هذه الدراسة . كان هنالك اذن صمت متبادل بين باشلار والفلاسفة الماديين التاريخيين . ولكن صمت باشلار وجد واستمر دون أن تكون له نهاية . ومـا كان لـه في الحقيقة الا أن يستمر ، والا فانه لو كان قد ارتفع لخرج بالفلسفة البشلارية

عن منطقها الداخلي من احدى الناحيتين ، اما أن تخرج هذه الفلسفة عن موقفها الايديولوجي الضمني لترفعه الى مستوى العلن . ولكن الموقف العقلانـي المطبق الذي بناه باشلار كان يريد أن يكون موقفا يعتمد على النتائج العلمية، وكان يريد من خلال اعتماده على هذه المواقف أن يظهر بمظهر الموقف العقلاني القادر على تجاوز الصراع التقليدي الذي يدور في الميتافزيقا بين الموقفيـن الميتافيزيقيين العقلاني والواقعي . ولو خرج باشلار بموقفه الايديولوجـي الضمني الى العلن ، لفقد ذاك الموقف وظيفته الايديولوجية ذاتها كما أراد لها أن تكون . أما الناحية الثانية التي كان من الممكن لو ارتفع فيها صمت باشلار أن يغير ذلك من موقفه فهي اعتبار العناصر الايجابية في التحليل ضمن المادية التاريخية والاستعانة بها في تحليل تاريخ التفكير العلمي . كان من الممكن في هذه الحالة أن يتطور تحليل باشلار لمفهوم **العائق الابستمولوجي** في مصدره وفي صوره. وكان أن يتطور تحليل باشلار لما يدعوه بالمدنية التقنية والعلمية. وكان من الممكن أن تحدث تطورات أخرى في التحليل من شأنها أن ترفع عـن فلسفة باشلار بعضا من مظاهر تناقضها الداخلي ، كان يتطور مثلا المشروع الباشلاري في ان تكون مهمة فلسفة العلوم هي التحليل النفسـي للمعرفـة الموضوعية ، ليصبح هذا المشروع تحليلا يعتمد لا على معطيات علم النفس فحسب ، بل على معطيات تاريخية ومجتمعية أيضا . أمـا صمت الماديين التاريخيين عن باشلار فقد وجد وانتهى . وما كان له الا ان ينتهي ، والا فان استمراره يتناقض مع دعوى الموقف المادي التاريخي ذاته .

المظهر الاول لهذا التناقض هو أن الفلسفة المادية التاريخيـة مـوقف منهجي ونقدي ، وكان يلزم له من حيث هو كذلك أن يمارس التحليل والنقد ازاء المواقف الفلسفية الاخرى التي تنشأ وأن يعمل على توضيح عناصر موقفهـا وعلى اتخـاذ موقف منهـا .

المظهر الثاني لهذا التناقض هو أن المادية التاريخية موقف منهجـي متطور ، وانه يعمل من حيث هو كذلك على اتخاذ موقف نقدي مـن المواقف الفلسفية الاخرى ، بصورة جدلية تعمل في الوقت ذاته على نقد الاسس التـي لا يمكن قبولها وعلى احتواء كل ما هو ايجابي في تلك المواقف الاخرى ذاتها . كانت هذه حالة ماركس مثلا مع هيغل ومع كل الفلسفة الكلاسيكية الالمانية . ولكن علاقة ماركس بهيغل لم توجد لتكون علاقة فريدة ، بل وجـدت لتكـون نموذجا للعلاقة التي يمكن أن تقوم بين المادية التاريخية والمواقف الفلسفية الأخـرى .

ونعتقد أن فلسفة باشلار قد قدمت في هذه الناحيـة بعض العناصـر الايجابية التي لا ينبغي اهمالها ، وان كان ينبغي النظر اليها في الوقت نفسه

نظرة نقدية تحاول أن تخرجها من اطارها النظري لتضعها في اطار نظري جديد أكثــر شمــولا .

هناك أولا البرنامج الذي يضعه باشلار لعمل الابستمولوجيا ، وهــو برنامج يحتوي على عناصر ايجابية في نظرنا ؛ لم تكن الفلسفات التقليديــة قادرة على تضمينها ضمن اشكاليتها . والبرنامج يحتوي على ثلاث مهام : ابراز القيم الابستمولوجية ، والبحث في أثر المعارف العلمية في بنية الفكر ، والتحليل النفسي للمعرفة العلمية . هناك حقا حاجة الى نقد ضروري لهــذا البرنامج في صورته وفي نتائجه ، ولكن هنالك ضرورة لرفــع الاهمال عنــه والاهتمــام بــه .

وهناك ثانيا نظرية باشلار في تاريخ العلوم ، والمتمثلة في مفهوميه : العائق الابستمولوجي والقطيعة الابستمولوجية . يعبر هذان المفهومان عــن وجهة نظر لا استمرارية في تاريخ العلوم ، ومفهومه عن القطيعة الابستمولوجية بصفة خاصة هو مفهوم نظري لتفسير الثورات العلمية . والنظرية الماديــة التاريخية بدورها تعبر عن وجهة نظر لا استمرارية في التاريخ العام . انــه يمكن حقا أن تعتبر نظرية باشلار في تاريخ العلوم نظرية مثالية ، ولكن هذا لا يمنع مع ذلك من التقدير الايجابي ، ومن التساؤل الذي يريد حقا أن يكشف عن قيمة النظرية الباشلارية حول الثورات العلمية وعلاقتها بالمادية التاريخية . ولا يتردد أحد الدارسين الماديين التاريخيين في أن يطرح مثل هذا التساؤل اذ يقول « ميشيل فادي » : لقد أخــذ هــذا الســؤال منــذ باشــلار أهميــة « استراتيجية » ضمن الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، وخاصــة في الاعمــال المتعلقة بنظرية وتاريخ العلوم . ان فكرة وجود قطيعات في تاريــخ العلــوم وتاريخ الفكر ، وكون المعرفة العامة والمعرفة العلمية في حالة قطيعة تامة تبعا لباشلار ، أمر يدعو الى طرح التساؤل حول التقارب بين باشلار والماديــة التاريخية . ألا تضع هذه الاطروحة باشلار الى جانب الفلاسفــة الجدليــين والماديين ؟ . ألم يكن محقا في أن يعارض التصورات النظرية لسابقيه (كونت، برغسون، لالاند، برانشفيك، دوركهايم، الخ ...) بنظرة أكثر جدلية سيعرف التاريخ تبعا لها قفزات وثورات وتغييرات في القاعدة ؟ ثم أليست أطروحات باشلار « عامة » ، حتى وان لم يكن قد اهتم الا ببعض القطاعات من تاريــخ العلوم ، وببعض العلوم ؟ أليست انتقاداته لكل التصورات الاستمرارية فــي الثقافة انتقالا ، في الممارسة على الاقل ، الى مواقف مادية تاريخية بصفة عامة، وتدليلا على صلاحية المادية التاريخية في ميدان تاريخ العلوم بصفة خاصة ؟ ثم ، الا ينتقل باشلار في ارتباط مع كل ذلك الى أسهل ماديــة في الفلسفــة وذلك حين يعترف بنسبية المعارف تبعا لفترات تاريخية معطاة ؟ . »

لا تعني هذه التساؤلات أن الماديين التاريخيين قد بداوا ينظرون الى باشلار ، وبعد صمتهم الطويل ، كما لو كان ماديا تاريخيا . ولكننا نقول انها علامة اهتمام بالاطروحات التي قدمها باشلار ، وبيان لجوانبها المتقدمة ، وابراز لحدودها ، فميشيل فادي ذاته ، وهو صاحب هذه التساؤلات ، تبنى في كتابه عن باشلار وجهة نظر تجعل من باشلار فيلسوفا مثاليا ذا منطلقات مثالية يعتبرها الاساس ، ويحاول أن ينظر في ضوئها الى كل المظاهر التي قد تقترب فيها فلسفة باشلار من الفلسفات المثالية ، كما يحاول أن يفهم في ضوئها كل التصريحات التي يعلن فيها باشلار ذاته عن موقف مادي . ولقد اصبحت هذه التساؤلات ممكنة بعد الموقف الذي اتخذه ألتوسير ، كما تعددت الدراسات التي أقيمت حول باشلار من وجهة نظر مادية تاريخية لتصنفه ، ولاتخاذ موقف من النتائج التي وصلت اليها فلسفته في العلوم .

ـ 2 ـ

كان لا بد من أن يوضع حد للصمت المتبادل الذي دام ما يزيد بقليل على ربع قرن بين المادية التاريخية وباشلار . وقد فعل ألتوسير ذلك بقوة نوعية خاصة . فتح ألتوسير باب الحوار بين المادية التاريخية وباشلار ، ولم يكن ذلك بانجاز دراسة تاريخية أو تصنيفية عنه ، بل تجاوز ذلك الى الاستفادة منه .

أخذ ألتوسير عن باشلار مفهوم القطيعة الابستمولوجية واستخدمه في فهم تطور فكر ماركس وفي فهم نشأة المادية التاريخية .

وقد أغنى ألتوسير بهذا مفهوم القطيعة الابستمولوجية ، بامتحانه في ميدان آخر غير الذي استمده منه واستخدمه فيه باشلار . كما أغنى من جهة أخرى تحليل الفكر الماركسي وفهمه . كان ألتوسير واعيا بذلك فلم ينقل مفهوم القطيعة الابستمولوجية نقلا ميكانيكيا .

استخدم ألتوسير مفهوم القطيعة الابستمولوجية من أجل فهم تطور فكر ماركس ، من أجل أن يستطيع تعيين الفترة التي نستطيع فيها القول بأنه قد نشأ لدى ماركس الفكر الذي يخصه ، أي ما يميز الماركسية . وقد كان استخدام ذلك المفهوم لاهداف نظرية وايديولوجية خاصة . كان السؤال المطروح : من هو ماركس الحقيقي ؟ وكان التفسير الذى تلجأ اليه بعض النزعات المناهضة في الواقع للماركسية ، هو أن تحاول الرجوع الى المؤلفات الاولى لماركس ، تلك التي كان ماركس لا يزال خاضعا فيها لاشكالية الايديولوجيا القائمة لكي تجعل منه ماركس الحقيقي . كان هذا التفسير اذن يأخذ الجانب الذي تبدو فيه الماركسية نزعة انسانية ، ويريد أن يقف عنده باعتباره حقيقة تلك الفلسفة ، معتبرا كل ما جاء بعد ذلك غير ممثل لحقيقة

للماركسية . وهذا على هذا التفسير ، كان بعض الماركسيين يلجاون الى الدفاع عن الفكرة التي تاخذ الماركسية كحقيقة تاريخية ، وتدافع عن حقيقة الموقف الماركسي ككل . ما هي حقيقة التفكير الماركسي اذن ؟ هي كل تفكير ماركس .

ولكن ألتوسير لا يوافق على التفسيرين السابقين معا . فحقيقة الماركسية لا تتمثل في كونها نزعة انسانية ، والتفسير الذي يريد أن يقف عند هذه الحدود يريد أن يقف في فهم ماركس عند الحدود التي لا تتمثل فيها الحقيقة التي تميز الماركسية . غير ان حقيقة الماركسية ليست في مقابل ذلك كل ما كتبه ماركس . ولا بد اذن للوقوف على حقيقة فكر ماركس من أن نقف عند اللحظة التي نشأ فيها لديه ما يميز موقفه كموقف جديد ، لا بد أن نقف عند نشأة المادية التاريخية . وهذا هو الهدف الذي يستخدم ألتوسير من اجله مفهوم القطيعة الابستمولوجية .

ما هي النتائج التي يبلغها ألتوسير بفضل استعانته في التحليل بمفهوم القطيعة الابستمولوجية ؟

كان هدف باشلار من مفهوم القطيعة الابستمولوجية التعبير عن الثورات العلمية في العلوم المعاصرة . ويريد ألتوسير بالمثل أن يفهم بفضل استخدامه لذلك المفهوم الثورة التي حدثت في فكر ماركس والتي جعلته ينتقل من التفكير الايديولوجي الى التفكير العلمي ، ثم الثورة التي احدثها تفكير ماركس بفضل ذلك عند تاسيسه لعلم جديد هو تاريخ التشكيلات المجتمعية . على ان ألتوسير لا يكتفي لفهم هذه الثورة بأن يستعير من باشلار مفهوم القطيعة الابستمولوجية ، بل أيضا مفهوم الاشكالية من جاك مارتان J. Martin ويتحدد معنى مفهوم الاشكالية في كونه « الوحدة المميزة لنظرية ما » . فبفضل المزاوجة بين هذين المفهومين يقدم ألتوسير وجهة نظره حول التطور الذي حدث في فكر ماركس .

يرى ألتوسير أن هنالك ، لا ريب ، قطيعة ابستمولوجية حدثت في فكر ماركس يمكن أن نحدد تاريخها في سنة 1845 وهي السنة التي كتب فيها ماركس « القضايا حول فويرباخ » ، كما كتب فيها أيضا كتابه « الايديولوجيا الالمانية » . ذلك أن مضمون القضايا والايديولوجيا الالمانية يمثل في نظر ألتوسير بداية لوعي نظري جديد ، وماركس ذاته يعترف بذلك عند ما يقول بانه قد عمل في هذه الفترة على تصفية علاقته بالوعي الايديولوجي السابق .

ينقسم فكر ماركس بفضل هذه القطيعة الابستمولوجية الى قسمين كبيرين : فكر ما قبل القطيعة وهو الذي يصفه ألتوسير بالفكر الايديولوجي ، وفكر ما بعد القطيعة ، وهو الذي يدعوه بالفكر العلمي . على أن ألتوسير يرى

ان مرحلة ما بعد القطيعة يمكن أن تنقسم ايضا الى قسمين . ذلك أن القطيعة تعني الانتقال من اشكالية الى أخرى ، وهذا لا يتم دفعة واحدة بالانتقال الى وحدة نظرية متميزة جديدة يقتضي لا وعيا نظريا جديدا فحسب ، وانما جملة من المفاهيم الجديدة التي تتم فيها صياغة ذلك الوعي . يقول التوسير : « اننا لا نقطع دفعة واحدة مع ماض نظري . لا بد على كل حال من كلمات ومفاهيم لكي نقطع مع كلمات ومفاهيم . وان الكلمات القديمة في الغالب هي التي تكلف بـ « بروتوكول » القطيعة طيلة الوقت الذي يستمر فيه البحث عن كلمات جديدة . ان صياغة اشكالية جديدة جزء من تلك الاشكالية ذاتها ، ولذلك يمكننا أن نقول بأنه لا يتم قيام هذه الاشكالية الجديدة بصورة كاملة الا عند ما توجد جملة المفاهيم التي تصوغها ، ولذلك تستمر القطيعة فترة من الزمن . وهكذا ينقسم فكر ماركس تبعا لالتوسير الى اربع مراحل .

1 ـ **مرحلة ما قبل القطيعة الابستمولوجية** : وهي مرحلة الوعي الايديولوجي ، وتشمل في نظر التوسير كل مؤلفات ماركس قبل سنة 1845 من رسالة الدكتوراه حتى مخطوطات 1844 بما في ذلك « العائلة المقدسة » . ويقترح التوسير أن يطلق على مجموع هذه المؤلفات « مؤلفات الشباب » .

2 ـ **مرحلة القطيعة** : وهي التي تشمل المؤلفات التي كتبها ماركس سنة 1845 . ويتعلق الامر بقضايا ماركس حول فويرباخ وبكتاب الايديولوجيا الالمانية . ويقترح ألتوسير أن تسمى هذه المؤلفات « **مؤلفات القطيعة** » . وهناك فرق بين هذه المرحلة الثانية وبين سابقتها . ذلك ان ماركس يفكر في المرحلة الاولى ضمن الايديولوجيا ، ويطرح المشكلات تبعا للاشكالية الايديولوجية .

أما المرحلة الثانية فانها تمثل ، كما قلنا ، بداية وعي نظري جديد . الا أن هذا الوعي النظري الجديد لا يستطيع أن يكون على الفور وحدة نظرية متميزة جديدة . وهكذا فالمرحلة التي تعرف بمرحلة القطيعة لا تحقق القطيعة بصفة تامة ، اذ تظهر الاشكالية الجديدة في البداية في صورة نقدية وجدالية . كان ماركس اذن ينتقد في هذه المرحلة الاشكالية الايديولوجية ، وباستخدام عناصر ومفاهيم تلك الاشكالية ذاتها ، ولم يكن بعد قد كون لوعيه النظري الجديد الصياغة المفهومية الملائمة . كان هنالك اذن في هذه المرحلة الثانية وعي يتجاوز الاشكالية القديمة ، ولكنه اضطر مرحليا الى الاعتماد على مفاهيمها لكي يجد الطريق الى الاشكالية الجديدة .

3 ـ **هناك مرحلة ثالثة في تفكير ماركس** : وهي التي تمتد بين سنة 1845 وسنة 1857 . ويقترح ألتوسير أن تسمى مؤلفات هذه المرحلة بمؤلفات الانضاج Maturation وتتميز هذه المرحلة بكونها التي يتم فيها البحث

عن المفاهيم التي تعبر عن الاشكالية الجديدة التعبير المطابق . فبقدر ما كان الوعي بالاشكالية الجديدة يتقدم ، كان يقع معه الوعي بعقم قدرة وكفاية المفاهيم القديمة في التعبير عن هذه الاشكالية ، بل وتعارضها معها . ما يتم في هذه المرحلة اذن هو انضاج الاشكالية الجديدة التي ظهرت لاول مرة بصورة نقدية في « الايديولوجيا الالمانية » واعطاؤها ، بدلا من صورتها النقدية والجدالية ، صورتها الايجابية .

4 ـ **المرحلة الرابعة هي مرحلة مؤلفات النضج** : ويمثل هذه المرحلة التي تقع بعد سنة 1857 كتاب الرأسمال . تظهر هنا القطيعة الابستمولوجية في صيغتها الكاملة ، في صورتها الايجابية وفي صياغتها المفهومية الملائمة . يقطع ماركس هنا مع وعيه الايديولوجي السابق ويتكون لديه بصورة ناضجة وعي نظري جديد هو الوعي العلمي .

وهكذا فان مفهوم القطيعة الابستمولوجية يستعار لدى التوسير من باشلار ليعبر عن الانتقال من الوعي الايديولوجي الى الوعي العلمي . واذا كان التوسير يعرب عن هذا الموقف في كتابه « دفاعا عن ماركس » ، فانه لا يتراجع عنه ، كما يعتقد البعض ذلك ، في كتابه اللاحق « عناصر في النقد الذاتي » é. d'autoritique فهو يسير في نظرنا في اتجاه تعميق هذا الموقف ، وذلك بدفع بعض الاخطاء عنه ، وخاصة تلك التي تأتي نتيجة لتبني موقف ذي نزعة نظرية Théoricisme لا ترى القطيعة حادثة الا في الفكر النظري لماركس ، ولا تربط ذلك بالالتزام العلمي له .

فالقطيعة الايبستيمولوجية الحادثة في فكر ماركس ، كما يتحدث عنها التوسير قبل نقده الذاتي ، قطيعة تتعلق بالنظرية فحسب ، وتوجد تعارضا في فكر ماركس بين الايديولوجيا والعلم . ولكن ، الامر كما يتبين له عند تقديم نقده الذاتي غير ذلك . فالفكر النظري الجديد الذي يصبح بعد القطيعة هو الماركسية ، ليس فكراً يقطع مع الايديولوجيا هكذا بصورة مطلقة ، بل انه يقطع مع ايديولوجيا عينية معينة هي الايديولوجيا البرجوازية بالذات . ويتبين من ذلك وان تكن القطيعة الابستمولوجية قد وقعت على المستوى النظري ، الا أنها قامت على أساس من الالتزام العملي لماركس . فبقدر ما كان ماركس يتقدم في الالتزام المجتمعي كان يسير نحو تحقيق تلك القطيعة الابستمولوجية. وهكذا فان القطيعة النظرية قامت على أساس من قطيعة أخرى هي التي كان ماركس يحققها في مواقفه التي كانت تتقدم شيئا فشيئا نحو الالتزام بمصالح الطبقات البروليتارية . بهذا المعنى اذن ، نرى أن التوسير قد سار في اتجاه تعميق مفهومه عن القطيعة الابستمولوجية لا في اتجاه التخلي عنه .

غير أن قيمة هذه القطيعة الابستمولوجية لا تقف عند أهميتها في تطور فكر

ماركس من كونه ايديولوجيا الى كونه علميا . فعلى أساس من هذه القطيعة يقوم في نظر ألتوسير علم جديد هو تاريخ التشكيلات المجتمعيـة ، أو علـم التاريخ . ذلك أن ماركس يمضي انطلاقا من القضايا حول فويرباخ ومن الايديولوجيا الالمانية في تطور فكري لا رجعة فيه لافتتاح هذا العلم الجديد . انه بتعبير ألتوسير يفتتح بفضل القطيعة الابستمولوجية التي حدثت في تفكيره سنة 1845 قارة علمية جديدة . لقد افتتح اليونانيون قارة علمية أولى هي الرياضيات ، وافتتح جاليلو قارة علمية ثانية هي الفيزياء ، اما ماركس فانه يفتتح قارة ثالثة هي التاريخ ، وذلك بالانتقال بهذا العلم من مرحلته ما قبل العلمية الى مرحلته العلمية . ليس معنى هذا أن ماركس يفتتح المعرفة التاريخية ، فقبل ماركس كان ما يشغل قارة التاريخ هو عدة ميادين متنوعة ومتعددة تتفاوت في درجة اتصافها بالسمة الايديولوجية ، ميادين لم تكن تعرف أنها تنتمي الى هذه القارة . لقد كان يشغل هذه القارة قبل ماركس ميادين كفلسفات التاريخ ، وكالاقتصاد السياسي ... الخ . والقطيعة الابستمولوجية التي حققها ماركس والتي أسست العلم الجديد لم تطرح السؤال حول حق هذه الميادين في أن تشغل تلك القارة فحسب ، وانما عملت على أن تصوغ صياغة جديدة بنية هذه القارة

ان أهمية القطيعة الابستمولوجية تكمن اذن في كونها تحدث في فكر فردي ، ولكنها تتحقق عبر ذلك على مستوى ميدان معرفي باكمله . وهي لهذا تعتبر ذات دلالة نظرية وايديولوجية . نريد أن نؤكد من جهتنا على هذه النتيجة التي يصل اليها ألتوسير . ونهدف بهذا التأكيد الى ان نرد بصفة مباشرة على بعض الانتقادات التي وجهت الى ألتوسير لاستخدامه مفهوم القطيعة الابستمولوجية البشلاري من أجل فهم فكر ماركس . ويعرب عن هذه الانتقادات المفكر الماركسي « آدام شاف » A. Schaff في كتابه « الماركسية والبنيوية » . يقول متحدثا عن التطبيق الالتوسيري لمفهوم القطيعة الابستمولوجية : « هذه النظرية حول الثورات العلمية تأملية بصورة غريبة . فلأن الامر يتعلق بتخطيط عام Schéma ، فانها تضع تلك النظريات في الزمن المعاصر وحده . لندع الآن هذا الجانب من المشكل لان الامر لا يتعلق هنا بباشلار بل بالتوسير . فألتوسير يؤول هذه النظرية بطريقته الخاصة ، اي بصورة جذرية . ذلك لانه اذا كان باشلار يتحدث عن تطور المعرفة الانسانية، اي عن تطور مجموع النظريات التي تفسر الواقع ، فان ألتوسير يطبق هذا المفهوم للقطيعة أو الانفصال Coupure كما يفضل تسميته على نظريات مفكر واحد بعينه »

يشير « آدام شاف » في قوله هذا الى قضيتين من مستويين مختلفين :

القضية الاولى هي ان نظرية باشلار حول الثورات العلمية نظرية مثالية . وهذه أعم القضيتين . والتوسير موافق مبدئيا على هذا التحليل وان لم يكن قد جعل من مهمته تقديم دراسة عن باشلار . ولعل موافقته المبدئية هذه تبدو في نقده لذاته وللنزعة النظرية التي بدت في تحليله . ولم يكن آدام شاف عند اشارته الى هذه القضية يقصد ، في الظاهر عى الاقل ، أن ينتقد التوسير لكونه اعتمد على نظرية مثالية تأملية حول الثورات العلمية ليستخدمها في تحليل نشأة المادية التاريخية وتطورها . وقد كان يقصد شيئا آخر هو الذي تمثل في القضية الثانية والتي تتعلق بالتعارض بين المجال الواسع الذي تتحدث فيه النظرية الباشلارية ومحدودية التطبيق الذي يقوم به التوسير لهذه النظرية . فنظرية باشلار تتعلق بتاريخ العلوم بصفة عامة وتهدف الى أن تفسر الثورات التي تقوم في ميادين علمية بأكملها . أما التطبيق الالتوسيري فهو يقف عند حدود تطبيق هذه النظرية على التطور الفكري لمفكر واحد هو كارل ماركس . وهذا في نظر « شاف » تطبيق غير ناجح .

لنلاحظ هنا أن « آدام شاف » لا يريد أن يكون قطعيا في انتقاده لالتوسير فلا يعيب عليه استخدامه لمفهوم القطيعة الابستمولوجية في ذاته وذلك بالرغم من الصفة المثالية لهذه النظرية ، انه يترك مناقشة هذا الامر الى مناقشة الموقف الباشلاري . ان ما يعيبه « شاف » على « ألتوسير » هو محدودية التطبيق الذي يقوم به .

غير اننا نستطيع أن نؤكد من جهتنا بان آدام شاف في هذا الانتقاد لم يدرك كل سعة المجال الذي يتحدث فيه ألتوسير عن قطيعة ابستمولوجية ، مطبقا بذلك في هذا المجال التصور الباشلاري على تاريخ العلوم . يتحدث ألتوسير حقا قطيعة ابيستيمولوجية تتعلق بالتطور الفكري لماركس كفرد ، وذلك عندما يوضح أن ماركس انطلق منذ سنة 1845 في طرح اشكالية جديدة ، وانه مضى بعد ذلك في تعميق هذه الاشكالية . ولكن التوسير يتحدث كما رأينا ذلك سابقا عن ماركس كفاتح لقارة علمية جديدة هي التاريخ . نريد أن نوضح مقارنين بباشلار ، أنه اذا كان باشلار يتحدث مع الهندسات اللا اقليدية ومع الفيزياء النسبية أو الكوانتية عن قطيعة ابستمولوجية في ميدان علمي بأكمله كالرياضيات والفيزياء ، فان ألتوسير يتحدث في نظرنا عن قطيعة ابستمولوجية حققها ماركس في ميدان علمي لا يقل سعة عن الميادين السابقة وهو العلوم الانسانية التي تتوحد هنا في التاريخ . فالمادية التاريخية التي تنشأ مع تلك القطيعة هي صورة لوحدة العلوم الانسانية في التاريخ . ولادراك وجود هذه القطيعة أهمية من حيث الفهم الحقيقي للماركسية فيما يرى ألتوسير ذلك لان هذه القطيعة الابستمولوجية هي التي توضح لنا بالذات ما الذي يميز

الماركسية كنظرية . والماركسية كنظرية متميزة هي ما يأتي بعد القطيعة .

وهنا سنطرح سؤالا سيمكننا عند محاولة الاجابة عنه من المقارنة بين باشلار للقطيعة الابستمولوجية ، وبين استخدام التوسير لهذا المفهوم . نصوغ السؤال كالتالي :

هل تجعلنا القطيعة الابستمولوجية التي حدثت في فكر ماركس أمام ماركسيين ؟

هل تعني القطيعة أن هنالك انفصالا بين تفكير ماركس الذي سبقها وتفكيره الذي بدأ وتطور بفضلها ؟

هناك من الدارسين من يعتقد أن هذا بعينه ما يقصده ألتوسير . وأهم هؤلاء المعترضين « آدام شاف » ذاته الذي يرى أن النظرية التي تقول بوجود قطيعة ابستمولوجية تؤدي الى التفكير بماركسين : ماركس الشاب ، وماركس الناضج . أما الحقيقة في نظر « آدام شاف » أن كثيرا من المفاهيم التي تدعي تلك النظرية ان لا استمرار لها بعد القطيعة توجد في مؤلفات القطيعة وفي مؤلفات النضج وليست القطيعة التي يتحدث عنها ألتوسير الا نتاجا لخياله، ولكي يدحض « شاف » هذه النتيجة للخيال يعطي أمثلة عن مفاهيم وجدت عند ماركس قبل القطيعة وبعدها . ويركز « شاف » بهذا الصدد على مفهوم **الاستلاب** بصفة خاصة ، ويستشهد بعدد من النصوص من مؤلفات ماركس بعد سنة 1845 وخاصة مؤلفات سنة 1857 ليثبت من خلالها أن هنالك على عكس ما يعتقد ألتوسير استمرارية في التفكير الماركسي . ولا نريد هنا أن ندخل في مناقشة تلك النصوص ولا في تفاصيل الحوار الذي يفتح حولها ، لان ذلك قد يخرج بنا عن الهدف المحدود الذي نريده من هذه الدراسة ، ولكننا نستطيع أن نؤكد أن مثل هذا الانتقاد الذي يوجهه « شاف » ضد التطبيق الالتوسيري لمفهوم القطيعة الابستمولوجية ، لا يأخذ بعين الاعتبار المعنى الباشلاري الذي طبق به التوسير هذا المفهوم . فالقطيعة الابستمولوجية ، بالمعنى الباشلاري ، لا تعني الانفصال بين الفكر النظري الناشيء عندها والفكر النظري السابق عليها .

ان ما يعنيه باشلار بالقطيعة الابستمولوجية **انما هو انتقال الفكر العلمي الى تفسير أشمل للظواهر ، يحتوي الفكر العلمي السابق له ولا يلغيه أو ينفصل عنه وأن القطيعة الابستمولوجية انما تقع حيث تعجز المفاهيم العلمية القائمة عن تفسير وقائع جديدة لم يسبق لها أن عرضت للتفكير العلمي .**

ان التوسير يتحدث في نظرنا بهذا المعنى عن قطيعة ابستيمولوجية في فكر ماركس . تعني القطيعة اذن أن ماركس استعاض عن المفاهيم القديمة بمفاهيم أكثر شمولا منها في تفسير الوقائع التاريخية والمجتمعية . ويبدو

هذا الذي نرى أن ألتوسير يقول به في حديثه عن الانتقال الى الاشكالية الماركسية ، وفي علاقة هذه الاشكالية بالسابقة عليها . يتبين هذا في نظر ألتوسير عندما نقرأ نصوص فويرباخ لانها تساعد الى حد كبير على فهم حركة اليسار الهيغلي وتطورها بين سنة 1841 وسنة 1845 . اننا نتبين مدى تأثر النصوص الماركسية في هذه الفترة بفويرباخ ، ليس فقط في أخذ بعض المفاهيم (كمفهوم الاستلاب) وانما في تبني الاشكالية الفويرباخية باكملها. فانطلاقا من الاشكالية الفويرباخية يتم في هذه الفترة نقد هيغل .

ان التساؤل لا يكون اذن حول وجود أو عدم وجود بعض العناصر من فكر ماركس بعد القطيعة . فالقطيعة لا تعني انفصالا ، ان التساؤل ينبغي أن يكون في حالة استمرار بعض المفاهيم عن المعنى الذي تأخذه هذه المفاهيم التي تم الاحتفاظ بها ضمن الاشكالية الجديدة . يرى ألتوسير بهذا الصدد أنه اذا كان ماركس قد تبنى الاشكالية الفويرباخية فان القطيعة تقوم عندما تصبح عناصر تلك الاشكالية غير كافية . ولكن هذا لا يعني مع ذلك الرفض المطلق ، بل يعني قبول اشكالية جديدة يمكن أن تقبل ضمنها بعض المفاهيم القديمة بحيث تقبل ضمن كل جديد تأخذ فيه بصورة جذرية معنى جديدا

نريد أن نبين هنا أن النقد الذي يوجه الى ألتوسير لا يقف عند عدم فهمه للتطبيق الالتوسيري لمفهوم القطيعة ، بل يتعداه الى عدم ادراك المعنى الباشلاري للقطيعة . ان المفاهيم القديمة في هذا المعنى هي التي تفهم انطلاقا من المفاهيم الجديدة . وهذا هو ما لا تستطيع فهمه كل نزعة استمرارية . وهذا هو الفهم الذي يقترحه علينا ألتوسير لماركس : يكون علينا أن نقرأ مؤلفات ماركس قراءة جديدة نبدأ فيها من مؤلفات النضج باعتبارها المؤلفات التي تتمثل فيها حقيقة النظرية الماركسية ، لننتقل بعد ذلك بمسفة تدريجية الى مؤلفات الشباب التي ستفهم في حقيقتها في ضوء مؤلفات النضج . فهنا أيضا ، كما كان الامر عند باشلار ، السابق هو الذي يفهم في ضوء اللاحق وليس العكس . وان الامثلة التي يمكن أن تقدم هنا على هذه القضية هي مفاهيم أخرى غير مفهوم الاستلاب الذي اختار « شاف » أن يركز حوله انتقاده . ومن هذه المفاهيم التي يمكن ان يفهم مفهوم الاستلاب ذاته في ضوئها : نمط الانتاج ، الصراع الطبقي ، وفائض القيمة ... الخ . ففي اطار الاشكالية التي تكون هذه المفاهيم وغيرها عناصرها يفهم الاستلاب على غير ما كان يفهم عليه في اطار الاشكالية الفويرباخية .

هكذا اذن نرى أن ألتوسير قد طبق مفهوم القطيعة الابستمولوجية بالمعنى الباشلاري لهذا المفهوم . فهو لا يصرح الا بأنه يستعير من باشلار هذا المفهوم دون أن يتجاوز ذلك الى التصريح بأنه يجدد فيه ما كان يهم ألتوسير ليس

التجديد في مفهوم القطيعة الابستمولوجية في بنيته كمفهوم ، بل هو النتائج التي يمكن الحصول عليها عند تطبيق هذا المفهوم على تاريخ التفكير الماركسي . ولقد استطاع ألتوسير أن يصل بالفعل الى بعض النتائج الجديدة في فهم تفكير ماركس .

غير أنه ا ن لم يكن ألتوسير قد انتقد مفهوم القطيعة الابستمولوجية في بنيته فان هذا لم يمنعه من أن يعي بأن نقل مفهوم من اطار نظري الى اطار نظري آخر لا بد وأن تكون له بدوره نتائج جديدة . فللميدان الجديد الذي ينتقل اليه المفهوم خصائصه المميزة .

عندما يتحدث باشلار عن قطيعة ابستمولوجية ، فان هذه القطيعة تكون بين فكر علمي قائم وفكر علمي ناشيء . تقع القطيعة هنا اذن ضمن الفكر العلمي . أما ألتوسير فانه عندما يتحدث عن قطيعة ابستمولوجية بين علم جديد وما يدعوه ما قبل تاريخ هذا العلم ، يتحدث عن قطيعة بين تاريخ بداية العلم وبين نهاية تاريخ الايديولوجية في ذلك الميدان ذاته .

عندما كان باشلار يتحدث عن قطيعة ابستمولوجية بصدد النظريات العلمية الجديدة في الرياضيات والفيزياء ، منذ نهاية ق. 19 ، لم يكن يتحدث عن علم يبدأ تاريخه بل عن علم يحقق قفزة كيفية في تطوره . فقد بلغت العلوم الرياضية والفيزيائية في ذلك الوقت قدرا كبيرا من التطور . أما القطيعة الابستمولوجية التي يتحدث عنها ألتوسير في النصف الثاني من القرن 19 فهي تقع في ميدان معرفي يختلف عن الميادين السابقة . ان الفارق هو ان الميادين التي كان يتحدث عنها باشلار ، كانت تشغلها نظريات علمية في حين أن ما كان يشغل الميدان الذي يتحدث عنه ألتوسير نظريات ايديولوجية .

على أننا نريد أن ننبه الى قضية أخرى ، فبدون أن ننكر قيمة النتائج الجديدة التي توصل اليها ألتوسير في فهم ماركس بفضل تطبيقه لمفهوم القطيعة الابستمولوجية ، نؤكد في الوقت ذاته أننا لا نرى أن تأثير القطيعة التي يتحدث عنها باشلار ، وتلك التي تحدث عنها ألتوسير ،كان بالمستوى نفسه كل في ميدانه . ان ما يحققه « لوباتشفسكي » و « ريمن » في ميدان العلوم الرياضية ، وما يحققه « انشتاين » و « بلانك » في ميدان العلوم الفيزيائية انتقال لا رجعة فيه الى القديم . اما القطيعة الابستمولوجية التي حققها ماركس فلم تمنع بعد قيامها من أن تستمر بعض الدراسات دون أخذها بعين الاعتبار . وان لهذا أسبابه الخاصة التي نعتقد أن ألتوسير يدركها وان لم يكن قد أشار اليها .

هكذا نرى اذن أن ألتوسير قد فتح باب الحوار بين المادية التاريخية

وباشلار ، وقد فعل ذلك كما قلنا سابقا بقوة نوعية خلصة ، جعلته ينطلق من المادية التاريخية ذاتها الى باشلار لياخذ عنـه مفهومـه في القطيعـة الابستمولوجية . ولكن ألتوسير لذ استعار مفهوما من فيلسوف ليس ماديـا تاريخيا فانه استطاع من جهة أولى أن يكيف هذا المفهوم ضمن الاطار النظري الجديد ، وأن يجعل منه أداة فعالة تمكنه من تقديم نتائج جديدة تتعلق بفهم المادية التاريخية ذاتها

وحيث يفعل ذلك التوسير فانه يغني المفهوم الباشلاري الذي يستخدمه باعطائه مجالا جديرا لامتحان اجرائيته . ولكنه من جهة ثانية يبين الى اي حد يتميز الموقف المادي التاريخي بالتفتح الذي يجعله قادرا على أن يستوعب ويتعامل مع كل الادوات المعرفية الايجابية ، حتى وان تم تطوير وبلورة هذه الادوات خارج اطار هذا الموقف .

من أجل فلسفة عربية للممارسة

سليم رضوان

ان الخطاب الفلسفي الذي تعلمناه ، والذي نقرأه ، ليس الا خطاب العقل أو الوعي المطلق ، وبتعبير آخر فان هذا الخطاب لا يتجاوز المجال الفلسفي الكلاسيكي : الشمولية الغربية .

ما الذي يمثله هذا الوعي المطلق بالنسبة لنا ؟ لحظة اغتراب الذات ؟ لكن أي ذات ؟ الذات الوحشية التي لم يعد التاريخ قائما بالنسبة لها الا في الماضي أو في الآخر ، الذات التي لم تع أنها تعيش مرحلة انحطاط مطلقين : المطلق المقدس والمطلق الغربي : مرحلة الخيانة التاريخية : فعوض الحرية والانسان يتحقق النظام والضرورة ، وعوض المبدأ والمثال يتحقق المطلق عن طريق القوة والاستيلاب ، وعوض العقل يتوحد المطلق الغربي العقلاني والمطلق التقليدي المقدس ... وبعبارة واحدة ، فان الخطاب الفلسفي الذي تحدد من المطلق ـ الوعي ، عليه أن يعيد صياغة مفاهيمه انطلاقا من وضعيته الجديدة .

كيف يمكننا اذن انتاج وبلورة اشكالية جديدة ؟

يجب أن نحدد أولا المكونات الاساسية للاشكالية التقليدية لفكرنا :

1 ـ تأملية وخارج الممارسة التاريخية الثورية .

2 ـ عقلانية ـ ميتافيزيقية ، حيث العقل مطلقا وشموليا ، دون فهم العلاقة بين العقل الذي ليس في نهاية المطاف الا وعيا وبين الممارسة التاريخية والاجتماعية للبشر داخل نظام وعلائق محددة .

3 ـ التضاد التقليدي بين التقليدية / المعاصرة ، التراث / الحداثة ، القديم / الجديد ، الشرق / الغرب ، دون ادراك وفهم وحدة هذا التناقض .

4 ـ اتخاذ موقف اغترابي من العقل أو الوعي المطلق الغربي ، اذ ما زال الايمان في شمولية وكونية هذا العقل ، دون الانتباه الى مساره التاريخي اللاعقلاني : سلطة القمع ، التحالف الخياني مع فكر وبنيات تقليدية معادية،

الاستيلاب بدل الوعي ، وبعبارة واحدة : فان هذا المطلق العقلاني الذي كانت وجهته دوما الامام لا تشده في الحاضر سوى حبال من الماضي .

ان بلورة اشكالية جديدة تمثل قطيعة حقيقية (كثر الحديث عن مفهوم القطيعة الابستمولوجية ، بأي معنى نفهمها واعتمادا على أي فيلسوف ، في حين ان المهم هو انتاج قطيعة نظرية ، مع اشكالية مطلقة ما زال فكرنا أسيرها والانطلاق نحو بلورة اشكالية جديدة انطلاقا من الوضعية الراهنة للمطلق) ، لا يمكن انجازها الا اذا كانت وجهتها الممارسة الحية للجماهير العربية .

ان الاطار النظري الذي نحدد ضمنه وعينا الفلسفي وسلوكنا ، لا يمكن فصله عن المطلق الغربي الشمولي ولا عن مساره التاريخي : فمن العقل / المبدا الى العقلانية / الهيمنة ، ومن التاريخ كتحقيق وممارسة للحرية الى التاريخانية الايديولوجية ، ومن الديموقراطية كتحول وثورة الى الحقوقية الشكلية البورجوازية .

ـ العقل / العقلانية / اللاعقلانية :

ان الحديث عن العقل المطلق ، هو حديث عن العقلانية ، عن نزعة ، عن ايديولوجيا . فالعقل المطلق ، ذاك الذي تجاوز محدداته الموضوعية : الاجتماعية ـ التاريخية والمعرفية (العقل الديكارتي اللاتاريخي) لا يمكن فهمه الا انطلاقا من فهم المجتمع الرأسمالي الغربي . فباعتباره عقلا غربيا يتوهم ذاته عقلا كونيا ، أي ينتقل من مستوى العقل الى مستوى النزعة الايديولوجية ، نزعة تتجاهل التناقض والتاريخية ، فهي لا تعتبر نفسها نتاج نظام ونمط انتاج محددين ضمن التاريخ الغربي بقدر ما تعتبر ذاتها نتاجا كونيا لتاريخ مطلق .

هذا الفهم المطلق للعقلانية ، قاد وبطريقة لا واعية ، الى بلورة اشكالية هيمنت مدة طويلة على الفكر العربي ، اشكالية التقليدية / المعاصرة ، التقليد / التجديد ، التقدم / التخلف ، الخ ... والتي نجد في النسق العقلاني حلها :

ـ مبادىء العقلانية ، مبادىء ضرورية وحد أدنى حيوي لكل تقدم ونمو .

ـ الثورة العلمية والتقنية التي حدثت في الغرب ثورة مطلقة قابلة للتطبيق في كل مكان وزمان متجاهلة النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الذي أدى الى حدوث هذه الثورة .

ـ هذه النزعة لا ترى في الحضارة الغربية الا بعدا واحدا : علاقة الانسان بالطبيعة (وهي بالضرورة نظرة التقنوقراطية) متجاهلة العلاقات الاجتماعية ، (وعندما تهتم هذه النزعة بالعلاقات الاجتماعية فان ذلك يظل دائما في اطار

دورها في التنمية لا باعتبارها أداة ثورية للتغيير المجتمعي . ان هدفها الايديولوجي ، السوسيولوجي هو نفي الصراع باعتباره ايديولوجيا) .

إن النظرة الاقتصادية والسوسيولوجية السطحية لا ترى في العقلانية الا مجرد مبادىء مطلقة وشمولية ، جاهلة أنها مسلسل تاريخي .

لقد أجمل « كارل كوسيك في كتابه » « جدلية الملموس » الخصائص الجوهرية للعقل الجدلي في مقابل العقل العقلاني :

« 1 ـ تاريخية العقل بمعارضة لا تاريخية العقل العقلاني . 2 ـ على نقيض العقل العقلاني الذي ينتقل من الابسط الى المعقد بدءا من نقط انطلاق محددة بصفة نهائية باعتبارها محققة للمعرفة البشرية ، يمر العقل الجدلي من الظواهر الى الجوهر ، من الجزء الى الكل معتبراً تقدم المعرفة عبر مسلسل جدلي للكليات ، والتي تعتبر مراجعة المبادىء الجوهرية أمرا ممكنا . 3 ـ ليس العقل الجدلي امكانية للتفكير والمعرفة العقلانية فقط ، ولكنه في نفس الوقت عملية تكوين عقلاني للواقع ، وبعبارة أخرى تحقيق للحرية . 4 ـ العقل الجدلي نفي ، يضع تاريخيا مستويات للمعرفة وتحقيق الحرية الانسانية ، ويتجاوز نظريا وعمليا كل مستوى تحقق بوضعه داخل الكلية في تطورها ... فهو يفهم ويحقق جدلية النسبي والمطلق داخل المسلسل التاريخي » (1) .

وان هذا العقل العقلاني يقود كذلك في مساره التاريخي الى اللاعقلانية . لقد قال لنا مفكرون امثال ماكس فيبر وجورج لوكاتش ورايت ميلزوكارل كوسيك وغيرهم بأن عقلانية المجتمع مرفوقة بانحطاط للعقل ، وأن تقدم العقلانية يؤدي بشكل مواز الى اللاعقلانية : « عند ديكارت ، العقل ، هو عقل الفرد المنعزل والمنعتق ، الذي لا يجد اليقين لذاته وللعالم الخارجي الا في وعيه .. نتائج تحقيق هذا العقل المستقل تظهر بانه ليس مستقلا ، ولكنه خاضع لمنتوجاته التي هي في مجموعها غير معقولة . فالعقلانية أصبحت عقل المجتمع الرأسمالي المعاصر ، اذ أن عقل المجتمع يتجاوز السلطة وقابليات الفرد المنعزل حامل العقل الديكارتي » (2) .

فالعلاقة اذن بين العقل والعقلانية لا تعكس الحقيقة المطلقة المجردة واليقينية بل يجب فهمها انطلاقا من فهم المسلسل التاريخي الذي يقود من التطابق بين العقل والعقلانية الى تناقضهما ، الى انتاج هذا الفرد المنعزل الذي قال عنه رأيت ميلز « هذا الانسان العقلاني بدون عقل » (3) .

ـ التاريخانية الايديولوجية :

ان ما نقصده بالتاريخانية الايديولوجية هو الخاصية المطلقية للخطاب التاريخي ، اذ يتجاوز كل المحددات التاريخية المرحلية والموضوعية ، وبالتالي فهو تاريخ يتجاوز التاريخ ، يتعالى ثابتا ، أبديا كونيا ومطلقا . ان حامه

ان يحقق وحدة التاريخ والوعي المطلق ، هذا التحقيق خارج الممارسة ، ولذلك نعتبره ايديولوجيا .

هذا الوعي الكلي او التصور الكلي او هذه الشمولية المتعالية تستمد قدسيتها من الماضي ، أقول من الماضي ، وليس من التاريخ . هذا الماضي الذي نحياه في كل لحظة ، ففي كل لحظة نحيا الماضي ونحييه ، هل هذا الفصل مجرد اعادة و تكرار ام اختلاف ؟ هنا يتدخل التاريخ ، فهو ليس بالنسبة لنا تحقيق للحاضر عن طريق نفي الماضي ، انه استمرارية ما زالت تمثل قيما للفكر وللسلوك ، ولذلك فالعلاقة بين الوعي والممارسة ، علاقة يفصل بينها في الحاضر ماض بأكمله . والمستقبل ؟ انه ليس الآتي ، وليس المستقبل الماضي ، بل هو الحاضر المحقق عن طريق اغتراب الذات في قارة أخرى .

تلك اشكالية التاريخانية المطلقة ، وربما يمكن القول أن تلك ماساتها كـذلـك .

ـ ان الخطاب التاريخاني هو خطاب وعي في علاقته مع ذات تاريخية هذا الوعي يعي ذاته باعتباره وعيا ، كليا ، كونيا ومطلقا . وتتحدد علاقته بالذات التاريخية من حيث هي ذات تتجاوز محدداتها الموضوعية. فمسالة معرفة وتحديد دور هذه الذات وطبيعتها مسالة جوهرية : ذات تاريخية مجردة ومطلقة أم ذات تاريخية ملموسة وجماعية ؟ ذات تاريخية تعتبر ذاتها مجرد وعي فقط أم تحقيق تاريخي : فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفصل بين التاريخية ـ النقدية والتاريخانية الايديولوجية : الاولى تجاوز جدلي وثوري ونقدي في النظرية والممارسة عبر مسلسل نضالي تقوده ذات تاريخية جماعية (الحزب الثوري) والثانية اعلاء لشمولية ثابتة وأزلية عبر ذات مطلقة ومجردة خارج الممارسة . هذا ما يفصل كذلك بين الرؤية الميتافيزيقية للوعي والذات والرؤية الجدلية لهما ، بين الوعي الكلي والمطلق والوعي الطبقي الملموس ، بين الذات كنتاج لمسلسل من التناقضات التاريخية وبين الذات الخارقة المتعالية .

كيف امكن للتاريخانية الايديولوجية تجاوز التاريخ كممارسة ثورية ونقله الى مجرد وعي مطلق ؟

ـ ذلك لأن تحديدها لهوية الذات في علاقتها بالآخر تحديد مثالي ، انه علاقة وعي مطلق بوعي مطلق ، فالهوية ليست في اعتبارها مفهوما يتحقق تاريخيا عبر النضال الملموس ضد الطبيعة وفي مواجهة الآخر ، بل مجرد وعي حدد منذ الازل ، يستمد جوهره من مطلق آخر ، في حين يكون الآخر هو ذاك الذي يحاول أو يريد سلب الذات هويتها اي سلبها وعيها الذي يمثل جوهرها

ووحدتها وكينونتها . هذا الفهم المثالي لعلاقة الذات بالآخر يقود الى ادراك خاص للاستيلاب باعتباره واقعة فكرية محضة وليس ممارسة ملموسة . ويترتب عن ذلك نتائج نظرية هامة لها قيمتها السياسية :

ـ لا وجود للصراع الطبقي ، وليس هذا الصراع هو المحرك الاساس للتاريخ ، اذ تحل الهوية والجوهر الأزلي الابدي محل الصراع .

ـ ان هناك مبادىء أبدية ازلية ثابتة يجب على الجميع ، مستغلين ومستغلين ، رجعيين وثوريين ، محافظين وتقدميين، انجازها والدفاع عنها .

ـ أن هناك تاريخا واحدا مشتركا ومنسجما وكليا يجب على الجميع الاعتراف به وتقديسه .

ـ ان هوية الذات والتاريخ كجوهر والوعي كمطلق يقتضي النضال ضد الأخر أي كل من يحاول بث التفرقة او نقد الهيمنة .

وبعبارة واحدة فان التاريخانية شكل ايديولوجي ميتافيزيقي يفهم التاريخ والهوية والانسان والذات والأخر فهما مجردا ، مطلقا وخارج الصراع والتناقض أي خارج الممارسة .

ـ الحقوقية البورجوازية :

ان المتتبع لتطور الخطاب الفلسفي يلاحظ ارتباط تحولاته بالتحولات التي يعرفها المجتمع الرأسمالي . ويمكننا اجمال هذه المراحل على الشكل التالي :

ا ـ الوجود كمعطى ميتافيزيقي : فلا أحد ينكر أن الوجود الميتافيزيقي مثل ولفترة طويلة مفهوما محوريا داخل النسق الفلسفي ، فهو الذي يعطي للفلسفة أو بعبارة أصح للميتافيزيقا بعدها المجرد والمتعالي ، وهو في نفس الوقت الذي يميز بين الافذاذ من الرجال القادرين على التصور وبين العامة المرتبطين بالوجود كمعطى حسي .

ب ـ الوجود التاريخي أو كمعطى سياسي : مرحلة البحث عن هوية الخطاب الفلسفي ، عن جذوره التاريخية والاجتماعية والسياسية، هذه المرحلة مثل مفهوم الايديولوجيا محورها الرئيسي .

ج ـ الوجود كمعطى معرفي أو ابستمولوجي : أي التجزيئية العلموية في دراسة وقائع سوسيولوجية أو سيكولوجية ، وهي دراسات تقدم نفسها باسم العلم ، لكنها قمة الايديولوجيا : تفتيت الواقع وتجزئته ، لا تاريخية الظواهر، تبرير النظام الرأسمالي ، نبذ النظرية باعتبارها إيديولوجيا ، وقد عرفت هذه المرحلة قمتها حين اكتشف الخطاب الفلسفي جذوره المنسية في المفاهيم العلمية .

يمكننا أن نتساءل عن مصير الدراسات الاسلامية أمام هذه التحولات ،

يمكننا أن نقول بعبارة واحدة ، انها كانت مجرد ميدان تطبيقي ، اذ واكبت هذه التحولات : من الأصالة حيث البحث عن الوجود كجوهر صميمي ، الى العلموية حيث الوجود معطى مفهومي مرورا بالتاريخانية حيث الوجود معطى انساني .

علينا ألا نغفل علاقة هذه التحولات التي عرفها الخطاب الفلسفي بغيره من الخطابات الأخرى ، خاصة منها الخطاب السياسي الذي يهدف الى اضفاء الشرعية الحقوقية على الوضع الطبقي والسياسي القائم : احلال البطاقة الانتخابية والديموقراطية البورجوازية محل الصراع الطبقي ورد كل تناقض وصراع الى مجموعة من الاصطلاحات الحقوقية : داخل هذا النسق تزدهر التحاليل الاقتصادية والسوسيولوجية والحقوقية بينما يفقد الخطاب النظري الايديولوجي كل مبررات وجوده ويبدو دوغماطيقيا ومثيرا للسخرية .

وختاما، ان الخطاب الفلسفي كما نعرفه هو خطاب في عمقه، في مفاهيمه، في أسلوبه وفي مراميه خطاب بورجوازي ، فهو ليس فقط خطاب النخبة ولكنه بالاضافة الى ذلك يزدري الملموس ولا يجد في تصرفات الناس سوى مظاهر ، ان كانت لا تثير العداء ، فهي على الاقل مثار اشمئزاز ، الا أن هذا التعالي الموهوم يواجه غيابا مزدوجا على صعيد الممارسة : تخلف بالنسبة للنضال اليومي والثوري للجماهير الكادحة وتبعية مطلقة لايديولوجيات النظام الرأسمالي .

هوامش :

1) Karl Kosik : « Dialectique du concret »
P. 68 - 69 Maspéro - Paris 1970

(2) المرجع نفسه ، ص 74 .

3) C. Wright Mills : « l'imagination sociologique »
P. 173 - Maspéro 1970

المضمون الايديولوجي للخطاب الأدبي في الابتدائـــي .

أباعقيل العربي

I) يجب أولا أن نتوقف بعض الشيء لتحديد المفاهيم التي أتت في عنوان هذا العـرض :

1 ـ الخطـاب الادبـي :

المقصود هنا ، النصوص التي تكون محتوى كتب القراءة بالابتدائـي المغربي وعلى وجه الخصوص كتب القراءة في المتوسط الثاني . وفي هذا الصدد سوف لا نتطرق الا للكتب المكتوبة باللغة العربية .

2 ـ لماذا بالذات كتب القراءة كخطاب أدبي معبر عن الخطاب المدرسي ؟

أ ـ لان جميع العمليات التربوية تنطلق من هذا الخطاب : المفردات ، التراكيب ، الملخص ، الانشاء ، وفي بعض الحالات حتى النحو والمحفوظات .

ب ـ لانه خطاب رسمي ومعمم

ج ـ لان واضعيه (المؤلفين) متفقون على الهدف المرجو منه .

اتاحة الفرصة للطفل ـ التلميذ للتعرف على بيئته ، واعطائه سلوكا طيبا ومستقيما وتكوين شخصيته الفتية وبالتالي دمجه في المجتمـع (انظـر افتتاحيات بعض هذه الكتب) .

إذن فالهدف المعلن عنه هو التنشئة والتطبيع .

د ـ وضع التلميذ المغربي بالمتوسط الثاني :

ـ ضرورة النجاح في الامتحان لولوج أقسام الثانوي ،

ـ ظاهرة الضياع المدرسي التي تأخذ حجما مخيفا في هذا المستوى .

ـ وكنتيجة لهذه الظاهرة ، ضرورة التنشئة تبقى ماسة وفي وقت وجيز وقبل « مغادرة » المدرسة للشارع . واذن قد يهمنا كثيرا معرفة معالم هذه التنشئة ، وهنا نصل الى مفهوم المضمون .

3 ـ يقصد من المضمون ، هنا ، المعنى الذي يحتوي عليه الموضوع .

فالوحدة التحليلية التي روعيت في هذا البحث ، وبصدد هـذه الكتـب

المذكورة هي الموضوع : موضوع النص ، موضوع الفقرة من النص ، موضوع الجملة الخ .. ولا نتطرق هنا لمعنى الكلمات أو لشكل من اشكال الاسلوب .

على أي فان هذه المسالة لها علاقة بالمنهج وقد نعطي معلومات ضافية حول هذه المسالة ، اذا طلبت ، في المناقشة .

4 ـ الايـديـولـوجيـا :

يحدد هذا المفهوم

ـ كنسق نظري حيث للأفكار أصلها في الواقع (المادي) كما هو الحال دائما بالنسبـة للأفكـار .

ولكن النسق النظري الذي يطرح ، بالعكس ، وكان الافكار لها استقلال ذاتي ، يكون بالتالي تصورا وهميا في نفس الوقت عن الشيء الذي يتطرق اليه وعن نفسه هو . ويلعب هذا التصور الوهمـي دورا لطمـس الحقائـق وبطريقة ، في أغلب الاحيان ، لا شعورية حيث « الايديولوجي » هو نفسـه مخدوع اذ يظن أن الافكار لها استقلال ذاتي . والافكار التي تفصل عن علائقها بالواقع تخدم بناء نسق نظري همه هو طمس وتبرير السيطرة الطبقية .

فايديولوجي ليس معناه خاطيء ، الايديولوجيا تسوق كذلـك افكـارا صحيحة ، ولكن المنهجة Systématisation ، وبغض النظر عن الواقع الذي يعكس هذه الافكار ، هي التي تكون ايديولوجيا بالمفهوم السابق الذكر .

لناخذ مثالا في التربية (ما دام الموضوع يدور في هذا المجال) : التحرك الايديولوجي للتربية يرتكز على سياق مثلث :

ا ـ يحول الوقائع الاقتصادية ، الاجتماعيـة ، السياسيـة المرتبطـة بالتربية الى مشكل ثقافة فرديـة .

ب ـ يحلل الظواهر الاجتماعية ارتكازا على المؤهلات الفردية كذلـك (انظر النصوص الواردة في كتب القراءة المشار اليها) .

ج ـ القول بمسلمة ـ بصفة ضمنية أو واضحة ـ وهي مرد المجتمعي Sociologique الى الفردي l'individuel وأما ما ينتج عن هذا التصور الايديولوجي فهو أن البنيات الاجتماعية والصراعات الاجتماعية لا واقع لهـا في حد ذاتها وما هي الا عواقب النشاطات الفردية ، ولا وجود ـ بالتالي ـ الا للفرد الذي هو السبب الاول والاخير لكل واقع اجتماعي .

وللتاثير في المجتمع يجب اذن التاثير في سببه أي الفرد ، وهذا الفرد يكـون مسؤولا :

ا ـ على مصيـره .

ب ـ على تنظيم المجتمع ، وبالتالي الفرد الشقي اجتماعيا ، يجب أن لا يلـوم الا نفسـه .

2) الفرضية التي انطلق منها البحث :

ما دمنا في اطار التنشئة المدرسية (كتب القراءة واهدافها لتكييف سلوك التلاميذ ...) فلا بد من الوقوف عند التعريف الرسمي للتربية .

في التصميم الخماسي 1977 ـ 1973 ، مجلد 2 ، ص. 689 ، نجد أن التربية قد عرفت **بالتعليم** الذي يضمن ـ كما تقول الوثيقة المشار اليها ـ شروط التقدم الاجتماعي ، ويساهم في ترقية الطبقات الغير المحظوظة .

وبعبارة أخرى ، المشكل التربوي كله يكمن في تبليغ المعلومات التي يعهد لها أن تهيء التلاميذ الى الاحراز على شغل .

نسجل هنا السكوت عن الاشكال المتعددة التي قد ترمي اليها التربية ، وابراز فقط الصفة المتحدة الاتجاه . ولكن من وراء هذه النظرة الا يتم طمس لواقع التربية (في شكلها الرسمي : التعليم) ، اي مثلا ، اعادة انتاج الفوارق الاجتماعية ؟

اليست التربية ، وكيفما كان شكلها حث لاحترام قيم ، أو على الاقل توجيه افعال وسلوك المربي (بتشديد الباء وفتحها) حسب بعض القيم ؟

فالثقافة كمضمون للتربية ، اليست الاخلاق ، والدين ، والميتافيزيقا ، والقانون ، والسياسة والافكار والتصورات وكذلك الوعي الذي يتوفر للبشر على الاشياء وعلى المجتمع .

وحتى اللغة التي توظف في ترسيخ كل انتاج فكري في الذهن وفي سلوك الذات التي ينتظر تطبيعها ؟

وانطلاقا من تعريف للتربية كفعل مقصود ومؤسسي منتج لتغيير في السلوك ، نريد أن نقف على المواضيع المحدودة (أي القيم التي يجب أن نخضع لها ، أي التصورات) والتي ترتكز عليها المدرسة ـ انطلاقا من الخطاب المدرسي ـ في تطبيعها للأفراد .

بالطبع ، نفترض انّ هناك تصورات سائدة وأخرى قد تطمس حسب ما قلناه في تحديد مفهوم الايديولوجيا .

قبل اعطاء فكرة على ما تاتي به النصوص التي تحتوي عليها كتب القراءة ، من المفيد أن نشير هنا (على سبيل المثال) الى بعض الملاحظات والخاصيات التي يتميز بها هذا الخطاب .

1 ـ فكرة الواقع المقلوب هي الميزة التي يختص بها الخطاب بالنسبة للواقع الحقيقي ، مثلا عوض الطبقات الاجتماعية نغرق في مفاهيم مثل «الفقير» « الغني) ، « المسكين » .. الخ ..

2 ـ وعدم « **وجود** » الاطفال (على عكس كتب القراءة بالفرنسية » و « **غزارة** » الآباء (بالمفهوم الاجتماعي ، وخصوصا أباء الماضي)

هنا تتم التنشئة بأنماط من الشيوخ (العقلاء ، الراشدون) أي ان الرجل العاقل (طبقته) هو الذي « **يحمل** » بعض الانماط السلوكية ـ الخلقية وبالتالي هو أساسا من « شخصيات » الماضي .

وعدم وجود الاطفال يعني عدم الاستفادة من علم النفس ، حيث الاطفال ـ التلاميذ قد يتقمصون شخصية الاطفال ـ الاشخاص الواردة في النصوص .

3 ـ منزلة الفعل :

تتميز أغلبية النصوص بالصيغة الاسلوبية والتي هي صيغة مبنية للمجهول وصيغة مبهمة .

وهذه الطريقة تبلور الهروب من ربط الفعل بالفاعل ، وحينما يتكلم نص واحد بصيغة غير مجهولة عن فعل يؤدي الى نتيجة مباشرة يحصل فرق في التصور حيث لا تتم الاشارة الى شخص مغربي أو عربي (ويمكن للطفل ان يراه قريبا منه) ولكن لأجنبي : « كان شاب فرنسي » (انظر نص : « **المغامرة** ») .

4 ـ التركيز على شخصيات الماضي .

5 ـ طابع النصوص الاخلاقي مبالغ فيه ، بحيث يرتكز الى حد ما على خلاصات أخلاقية لتنشئة الطفل .

6 ـ طبيعة العلاقات بين الاشخاص (الاب، الام، الاخوة ،...) الخ .

3 ـ بعض النصوص ومضمونها الايديولوجي

1 ـ اذا افترضنا أن الخطاب المدرسي لا يخلو بصفة مباشرة أو غير مباشرة من مفهوم **الشغل** ، فما هو يا ترى نصيبه في كتب القراءة للمتوسط الثاني ؟ 14 ٪ من النصوص هي التي تتكلم عن الشغل !

هذه هي الملاحظة الاولى ، أما الملاحظة الثانية فهي أن في « كلام » النصوص عن الشغل ليست ولو اشارة واحدة للضغوط التي تصاحب أي شغل (ضغط أرباب العمل .. الخ .) هناك نص واحد والذي يتكلم عن رجال المطافىء هو الذي يتكلم عن مخاطر هذه المهنة ولكن المقصود من هذه الاشارة هو فقط لتسجيل الفكرة التالية : رجال المطافىء يضحون من أجل الآخرين ، فالشغل ، فرغ من معناه لفائدة نوع من الصراع على شكل ايثار !

اما النصوص الاخرى فلا تشير لاي ضغط كيفما كان نوعه .. والذي يفسر التصور الذي تناول به المؤلفون هذه المسالة هو تسجيل **الشغل كفعل أخلاقي** .

(أنظر ، مثلا ، « الطبيب والانسانية » وعدم تناول الاول أجرته على الخدمات التي يؤديها وهو في مصحته الخاصة !)

أو كذلك ادراك **الشغل** كفعل ايستتيكي مثل الفلاح (نص « الحرث »)

الذي لا تسجل الا حركاته وكانها ايقاعات وحركات فنية لا كمشقة ، وتعب وعنـاء ! ..

وخلاصة القول ، ان « الشغل » يقدم الى التلاميذ في مظهـر وصفـي والمطلوب هو حس الشم أو النظر أو السمع أو اللمس ... ولكن طابع العناء والاستغلال يبقى مقنعا . وهكذا يقدم العامل في قطيعة تامة عـن مشاكـل وصعوبات الحياة ـ حياته الواقعية. والتلاميذ يتلقون هذه المشاهد حيث الكل ثابت ولا يسود الا الايثار والانسجـام .

النتيجة هي اعطاء التلاميذ عالما متجردا من جميع الصعوبات الاجتماعية الملموسة . وهكذا نقرأ ان السعادة قد تكمن في الفقر !! ..

2 ـ ففي نص « النجاح والفشل » ، مرة أخرى لم يشر لا الى الشغـل والعمل وتكافؤ الفرص أو عدم تكافؤها ، الصراعات الطبقية في سير الحديث عن الفشل والنجاح ! ولكن أتى الخطاب بـ « الثقة بالنفس » و « الارادة » وفكرة حتمية « طبقية » تكاد تبوح عن نفسها .

فكل شيء قد يزيل الستار عن الواقع قد ترك جانبا من طرف اصحـاب النصوص وكما يقول النص المذكور بان الاسباب في الافراد لا في المجتمع .

فالشيء الذي يقدم للتلاميذ ليس الواقع الملموس ولكن خطاب مدرسي ميتافيزيقي وديماغوجـي .

3 ـ وفي نص « التعاون » شبهت الاسرة والمجتمع ثـم المجتمعـات بالجسم الانساني : كل طرف (عضو) في خدمة الكل ! .. فنفس النمط ونفس التصور الذي سبق من قبل يطبق الآن على المجتمع والمجتمعات الاخرى ..

فاذا وجد خلل فلأن الفرد ـ العضو لم يقم بواجبه ، وبالتالـي فهـو المسؤول اذا لم يحصل التكامل ! تصور آخر ، هذا، يطمس لا محالة الفوارق الاجتماعية وسيطرة بعض الطبقات .

4 ـ اما في نص « الحرية » لم تحدد هذه الحرية : أي نوع من الحرية؟ وحرية من ؟ وبالنسبة لماذا ؟ كل ما هناك هو الاشارة بغموض الى أنها هي « السعادة » ؟ ! فبالتالي ما السعادة ؟ يقول النص : حينما لا توجد ضغوط لا على الجسد ولا على الفكر ! ما هي الضغوط ، وما طبيعتهـا ؟ .. النص لا يلفـظ بشيء ..

وفي الاخير يبوح النص بانها هي « الاحساس بالحرية » (نفسانيا) ، وهي تلك « الشمس التي قد تسطع في قلب الانسان » ... فهي اذن فينا ، وعلى كل واحد أن يجدها في نفسه وبالتالي ليست في الواقع وشروط الواقع ! ..

بصفة عامة وبدون المزيد من الامثلة فان نفس التصور الميتافيزيقي هو الذي يستمر في طغيانه على الواقع الملموس .

وفي الاخير نريد الاشارة الى أن تحليل النصوص تم من خلال مقولات عدة ، وعلى سبيل المثال :

1 ـ الاشخـاص

ـ أ ـ منزلة الاشخاص في النص

ـ ب ـ الاشخاص والعصـر

ـ ج ـ العلاقات الاسرويـة ، الخ ...

2 ـ المضامين الاخلاقيـة

3 ـ نظرة النصوص الى بعض المفاهيم الاساسية

ـ أ ـ الشغـل

ـ ب ـ الفعـل

ـ ج ـ المجموعة ، الفرد ، الطبقة ، الخ ..

وعلى أي فان النقاش سيرجعنا لا محالـة الـى بعـض القضـايـا المنهجية وكذلك بعض الخلاصات الاخـرى .

● قدم هذا العرض ضمن الندوة الخاصة بالخطاب الادبي التي هيأتها المدرسة العليا للأساتذة بالـربـاط (1979) .

يوميـات قلعـة المنـفـى

عبد اللطيف اللعبي

اكتب ، اكتب ، لن اتوقف أبدا . هذه الليلة وكل الليالي القادمة

ها انذا وجها لوجه مع نفسي ، دقت ساعة المحاسبة . خلعت بزتي . لم أعد الماسح لفضاء محدد ، لجولة منتظمة . لم أعد اخضع لبؤس الاوامر . تركت رقمي خلف الباب .. الآن ، انتهيت من الشرب ، الاكل ، الحاجيات ، انتهيت من الحديث الذي يسمي الاشياء بمسمياتها المستهلكة . أدخن ، سجائر لا منتهية ، دخانها يخرج من الرئتين على شكل شظايا سلاسل ، دوائر مرة من الرفض، بدأ ليل السجن يبتلع أضواء النهار الاصطناعية. نجوم شمعتاء تغمر قبة الرؤى .

اكتب

عندما اتوقف ، يتحول صوتي عن أصله ، كأن نغمات خفية تتسلق أوتاره ، مدفوعة باعاصير غريبة ، قادمة من كل المناطق التي تتقابل فيها الحياة والموت ، يتناظران ويترافقان ، وحشين بألوان متجددة ، كل منهما يتجمع يستعد للوثوب ، لتدمير المبدأ الذي يؤسس الآخر .

اكتب

لا يمكن أن أحيا دون ان انفصل عن نفسي ، دون ان اجتث نقط القطيعة والالحام من ذاتي ، حيث اشعر اكثر بالتمزق والصدمة ، حيث انشطر لاعيش في فضاءات لا تحصى : الارض ، الجذور ، عنفوان الاشجار، الفوران البارز في وجه الشمس .

اكتب

عندما تتلاشى اللامبالاة ، ويحدثني كل شيء عندما تهتاج ذاكرتي وتتقدم أمواجها حتى تتكسر على شاطيء عيني .

امزق النسيان وأتجس مسلحا كي احصد بدون هوادة ما يلحق بي لحق بي .
تمهل ايها الانفعال ، تمهل يا انكساري مما ينفلت ، ايا جموح الوجود تمهل .

اكـتـب

عندما يستحيل علي أن اكتفي بمجرد التفكير فيك . ويدي من غيابك لم تعد تطيق الاحتراق عندما تراودني الذكريات : نفسك المنتظم أو اللاهث ، رائحة شعرك ، لا نهائية كتفك ، صمتك ذاك الذي احرزه وهو يصب بنوءة في ذاتي كل تلون حساسيتك . تحركين يدا ، تجمعين أو تفرقين ساقيك ، ترجف أجفانك ، واعلم علم اليقين الرعشة الخفية التي تخترقك ، الوقت الذي يضايقك فيه الضوء ، اللحظة التي تتشممين فيها النسيم وهو يولد ، الصورة ، نعـم الصورة السريعة التي وشوشت قزحية عينيك . أسأل نفسي : كـل هـذه السعادة ، هل هذا ممكن ؟ ها قشعريرة تسري في ساعدك الايسر ثم تنغمرين من جديد في اللجة المتبادلة التي تهدهدنا .

تمهل أيها الحنان . تمهل يا نهم اليقين ، أيا حلمي المدمر للبكم تمهل .

اكتب ، اكتب . لن أتوقف أبـدا .

عشر سنوات . ما معنى عشر سنوات في معادلة الحياة ؟ كان الوقت فجرا ، وأنا في جوف حرارتك .. متى نمت ؟ متى دخلت ؟ ثم جن الجرس . كادوا ان يحطموا الباب بقبضاتهم . تأكدنا في الحين . قفزت من السرير ، اطللت من النافذة ، وبحذر ازحت قليلا الستار . كانت السيارة السوداء في الاسفل ، واقفة في الشارع ، مطفأة الانوار . لا سبيل للشك . ثم شرعنا في التهيؤ ، كأننا مقبلين على سفر طويل . كان الجرس يجن . كادوا أن يحطموا الباب بقبضاتهم .

اكـتـب

ما من حل أمامي سوى أن أكتب . فكرت فوق الاحتمال في تلك الرغبة التـي تحاصرني ، منذ مدة قديمة ، والتي تجعل الواقع الذي يتراءى لي هو دائما في خدمة واقع آخر قادم ، تلك الرغبة التي تجعل الحاضر مشروعا مستمرا ، مجالا أراكم فيه المادة ، ادوات صرح لا أعرف عنه شيئا في البدء ، ولا استطيع ان أتصوره الا نبضا لعضو جديد يسكنني ، ينمو بايلام في داخلي وينظم وظيفته شيئا فشيئا . كيف اذن اسمي هذا التجسس اليقظ الاهوس للواقع ؟ حلقته هي هذا المسرح العريض لنضالاتنا ، آلامنا ، ابادتنا وانبعاثنا ، لكل حيوية تطوى تحت نير الصمت ، كل الصرخات السرية ، لكل الذاكرات المقطوعة

الـرأس .
فكرت فوق الاحتمال في تلك الرغبة التي تحاصرني . ولكن تمهل يا صحوي ، أيا شراستي ضد ظلمات العجز تمهلي .

اكـتـب

ذلك لصباح القارس من صباحـات ينايـر . يـومـي الاول في المنفـى . كنت ممددا على لوح . قيدوا الرجلين واليدين . خرقة كانت تغطي وجهي كاملا، والماء يندلق ، يخترق الملابس الداخلية ، ينصب في الانف ، يستحيل شربه .
ـ صب بكمية قليلة ، كان أحدهم يخاطب الآخـر
ـ وانت ، اضبط رأسه لصيقا باللوح ، كان الصوت نفسه يوشوش .
ـ صب مرة أخرى ، زد قليلا ، كان الصوت يحرض .
ـ يكفي الآن ، هكذا كان الصوت ينهي كلامه
وكأننا أمام برهنة حول مائدة تشريح ، « الضمير المهني » ، الحرص علـى العمل « النقي » ، المتقن .
لم أكن أراهم . فقط ، كنت اسمع الاصوات تأتيني من مسافات متباعدة ، ووقع الاحذية وهي تتجرجر على الارض . كانت الايدي اللزجة تضغط على رأسي فوق اللوح ، اختنق ببطء ، أفكر بسرعة المقاومة والموت المترقب . هكذا كنت .
ولكن أي صورة ، أي وميض لفكرة هذا الفيض يستطيع أن يعكس اتساع هذه اللحظة ان كان خيط الحياة يمتد ، يرق ، كحبل غسيل شد من طرفيه بعنف ، حتى وصل الحد الذي تبدأ فيه الخيوط بالتفسخ واحدا واحدا .
اكتب ، لن اتوقف
في كل لحظة علي ان أغالب هذ الضيق ، هذا الاحساس باللاجـدوى الـذي يشلني أحيانا . هل يمكن ان نكتب ، نكتفي بالكتابة لخلخلة جبروت حالة الحصار في الوقت الذي يصبح فيه كل طريق فخا ، ومراكز التعذيب تعلن عن اكتظاظها ، وشعب بأكمله يفرغ يوميا من دمه . تعرض البلاد للمزاد العلني . مجزأة بأحجام مختلفة الى قطع الماخور ، قواعد الاغتيال ، لحم ـ شحم للآلات أيدي العبيـد .
وما عساني أن أقول مما لا يمكن لرجل لشارع ، لآخر مراهق ملقى على رصيف البطالة والمتاه أن يحركوه ويتبينوه كالوجه الادكن للتعاسة الأليفة : انتظار ، عصي ، احتقار ، رصاص ، ضغينة صلـدة .
ولكن تمهل يا هول الشك . تمهل يا غثياني ، ايا بركانـي المتطـرف .

نمهـل .

أكـتـب

هذا الليل امامي ، جديد بصمته ، كلمات تنبت ، تنتظم ثم تحضر لمعانقة نفسي ، تهيكله صوتا . ما أحلى ان ادخـن .
في البعيد يصفر قطار . يقترب ، سرب حباحب لا مرئية . حرارة في الحافلات . البار مزدحم بالمستهلكين . مسافرون يغفون في أحلامهم المرنجة .
قطار آخر ينفصل عن القطار الاول ، يعبر سهول الاندلس ، يعيد لي غرناطة . نحن معا في غرناطة . كل شيء كان عجيبا . ننكيء على مشرب لتناول كاس صغير من الخيريز ، نشابك أيدينا ، نتهجى أسماء الازقة ، نتأمل الخطاطين ، حفظة ميراث الحمراء ، وهم يشتغلون في دكاكينهم ، نسأل المارة عن طريقنا ، هؤلاء الذين ينقل لك مجرد الحوار البسيط معهم رعشة الاخوة ، ننام ، نصحو بنفس درجة الامتلاء . غرناطة التي كان فيها حبنا قويا الى درجة التمزق .
في البعيد يصفر قطار ، يخترقني ، ينفصل عن نفق جسدي . ومن جديد يخيم الصمت الذي لا يقطعه سوى نباح خجول لكلب لا شك انه انزعج في غفوته .

أكـتـب

يوما بيوم الملزمة . معتقل ! ما معنى ذلك ؟ زنزانة لها تمام صفات الزنزانة : متران ونصف (طولها) متر ونصفم (عرضها) . انه تكعيب قانوني على ما يبدو . جدران مجيرة بشحة ، زجاجة ترشح ببؤس واطانتها الخمسة والعشرين مدفونة في الجدار ، محفوظة في زجاج (منع) سميك . مرحاض تقليدي وفوقه صنبور من النحاس . النافذة الصغيرة القانونية وبها قضبان من النوع الجيد ، لا تقل عنها قانونية في سمكها المحترم . رف صغير (يا للبذخ !) يمكـن « للنزيل » ان يرتب عليه حوائجه . قبالتنا الباب الرمادية بفتحتها المغلقة بواسطة نظام اغلاق حاذق يتكون من صفيحة معدنية ذات مزلقة هي نفسها متقنة بنظام اغلاق آخر مركب من خيط حديدي يمر بحلقة عند منتصف الصفيحة ليجمدها في الاسفل . لنا في الاخير مصطبة على شكل بناء مطلي بالاسمنت يحتل بفخامة نصف الفضاء ويستقبل الفراش . هنا يمتلي للنزيل عرشـه ، ينام ، يحلم بكوابيسه ، وفي بعض الحالات يقرر الانتحار بعدما ينيه في سرداب من الهذيان والاستدلالات الغامضة . نحن طبعا في « السجن المركزي » جوهرة العقد بين معتقلات بلاد الشمس

اكـتـب

يوما بيوم الملزمة . ونقيضها يوما بيوم . تنتعش السماء الخيالية الخرساء

بأفواج سحاب يقظ مكد ، نستعرض ملحمة الارض ، والشمس تقفز فوق الاسوار ، تطبخ بالغبش ، تطمئن على الربيع الوشيك ، يتحرك الهواء مفعما بالبشارات المتداخلة ، والعصافير التي لا يمسها القمع تنتشر قرابين ألوانها ، تنشيء ، تتناسل ، تتعلم كيف تطير ، تتوجه صوب الاعين مرايا مشتعلة تنعكس عليها مسيرة الحياة . واذ يمتليء الحلم ، يتحول رؤيا عضوية لمـا يقضي به الصحو . نعم ، المستقبل أصبح أكيدا ، انه يشع ، يشبع الحاضر بماديته . يوما بيوم تلك الآية المتجلية في العيش ، التحول ، الحب . الامل القوي ، معرفة السعادة ، الغاء العزلة ، النبض بايقاع قلب العالم ، كل ذلك داخل نفس القلعة المنصوبة للموت البطيء ، الانحطاط ، الخنوع الجماعي ، الصلافة ، الحزن المتوحش ، المنفى الانساني . علينا اذن لم الاشلاء المبعثرة، من دائرة لأخرى ، علينا التوجه نحو هذا الغزو الجديد لاعمالنا .

اكتب ، اكتب ، لن أتوقف

رحلة تحولنا . من شاهدي الآخر لمستلزمات العشق ؟ كيف أفرق في هذا التراث المشترك بين القرابين الفاتنة التي حملتها لي والهدايا الجموحة التي وضعتها بين يديك ؟ ما الذي يؤسس العشق ، يجدده باستمرار ؟ ما الذي يحيله فجعا ، سورا من العمى والانانية ؟ ما الذي يكسره عندما يجري ككل غدران الوجود اللاواعية ، وما الذي يحييه من الرماد والجلود الهرمة للرجال والنساء العابرين؟ كثيرة هي مناطق الانسان التي تحتاج للبعث ، كم من نوافذ عليه ان يفتحها في قلبه ، كم من قدرات لا زالت لم تنعتق من الكهف الجليدي .
ولكن الاصعب من كل ذلك هو القدرة على الحيلولة دون زرع أوهام جديدة في الوقت نفسه الذي نتخلص فيه من أوهامنا القديمة ، لان العشق قارة هشة، ما زالت في طور التكوين ، تضيئها شمسها الخاصة ، قارة نخطو فيها خطواتنا الاولى . واذا كنا نعرف جيدا الرحلة التي قادتنا اليها ، يبقى لنا أن نكتشف الكثير ، ورحلات أخرى تنتظر .

اكتب

هل المحنة وحدها هي التي صنعت منا ما نحن اصبحنا عليه ، في وشيجة الواحد منا للآخر ، علائقنا بالآخرين ؟ قبل ذلك كانت المعرفة والالم ، العتمة وعقم الدوس . كنا نركن للصمت والتقوقع كلما صعب علينا الفهم ، كنا نحتفل منتشين عندما كان خيط من النور يبشرنا بمحتوى آخر للحنان ، يعضد حيرتنا يفتح لنا الطريق لمرحلة لم نعبرها . ثم بدأنا نتكلم بقدر ما كان العالم يبدو من حولنا أكثر واقعية ، بقدر ما كان الشعر يؤنسنا ، بقدر ما كان شعبنا ، بفضل نضالاته وتضحياته يمنحنا وطنا قابلا للحياة ، بقدر ما كنا نستيقظ

بدورنا للعطاء . كل هذه الرحلة التي اكتشفنا في نهايتها أن ايدينا تتشابه بشكل خارق ، حيث اكتشفنا الاخـوة .

اكـتـب

من جديد هذا الليل الذي لا قياس له . فجأة تنبثق طائرة من جوف الصمت . ينفجر دويها كارغونات جوية معطلة .. لا شك انها تتهيا للنزول ، لمـاذا اشعر بكل هذه الحدة ؟ وجسمي كصندوق مكهرب من الاصداء . هل ترين ؟ أدنى شيء يفجر في خلدي حضورك ، ما ليس مجرد ذكرى عابرة بل تجربة معيشة تزلزلني وأنا على فراشي الحقير ، تضغط على حنجرتي ، تدفعني لترك القلم . وبآلية اشعل سيجارة ثم ارحل في هذا الفضاء المتقاطع الذي يتحدى الزمن حيث نسير ، مفعمين ، جنبا الى جنب .

اكـتـب

هل اعترف ؟ انني لا أملك الا ثقة نسبية في الكلمات ، حتى عندما أتلمس جميع أوجه معانيها ثم أتلفظها بصوت مرتفع لاتيقن من عدم تصـدع رنتهـا ، انزلاقها في تراكيب الحزلقة ، عندما اركبها وانظمها ، اجدني اعيد قراءتها وأعيد حتى أتاكد مرة أخرى من أن ما كتبته ليس معتما ولا غريبا عن الاعماق المشتركة لعذاباتنا وآمالنا . بهذا الحجم تأخذ الكتابة مسؤوليتها . وبمجرد ما اتحملها (آه نعم اتحملها !) يستحيل على ان أتهرب أو ان أرضى بالجزئيات . يجب أن اصبح قادرا على الدفاع عن كل كلمة ، كل جملة ، واذا امكن يجب ان اعمل على ان تستقل كلماتي بالدفاع عن نفسها حين تتوجه الى حساسية كل واحد منا لنتفاعل معها مثل تلك الفرقعة الاليفة للمطر الذي لا تستغني عنه الارض . مثل تلك الحشود من الورود الغريبة التي يجهض غيابها الربيع .

ولكن تمهل يا عنادي ، ايا شيطان الشعر العقلاني تمهل .

اكتب ، اكتب ، لا يمكن ان أتوقف . هذه الليلة وكل الليالي القادمة .

ليلة أخرى لا أملك فيها سوى الكتابة . أصطدم بهذا الصمت الذي يتحداني بلغة المنفى . انتصب بكاملي للغور في صوت الليل المخيم على السجـون . انصت ، وشيئا فشيئا التقط تناغمه ، أعبر مداه ، استقبل اصداءه الدامية وكانها تاتيني معكوسة . اطارد الصمت ، انتزع منه الضجة العاتية التـي تحطم حواجزه ثم تتهشم بدوي أخاذ قبل ان تتبعثر في ثنايا الليل .

يأتيني الوطن ، نشيدا فضائيا ينهض من عمق التاريخ : مسبكا من التوهج والعرق ، عضلات مزينة وهي تدق سندان المادة المتمردة ، بذور ، حصاد ، خبز وزيتون أسود ، طفاوة الشاي المحرق ، الذي ينتقل كأسه من يد لاخرى .

مزمير وطبول وهي تهز الازقة في مواكب مبرقشة : ضحكات وزجرجات الاطفال المنتشين بالموسيقى والعطور ، عراقيب حمر لراقصات وهن يعتلين موائد مستديرة ، يوقعن بالارجل ، والنهود تهتز كرمان ناضج بالنضارة ، جنون آلات القرع ، موسيقيون هائمون ، يذبحون الكمنجات الساخنة ، يصعقون الطبلات ، يبقرون العيدان البدينة ، المشتعلة بكل زخارفها . صمت طويل ثم يعود لي الوطن متلوف الوجه ، مشوها ، صرخات هنا وهناك ، صرخات عراك ، افتضاض ، اغتيال ، صرخات اطفال عيونهم زائغة وهم يجلدون ليتعلموا الصمت ، صرخات الجنائز والنائحات يندبن ، ينتفن شعرهن ، يضربن الارض بمناديلهن ، يلطمن افخاذهن ، يرطمن رؤوسهن على الحيطان، صرخات رضعاء مهجورين في البرازيك القصديرية ، في حلك كل أنواع النقص ، صرخات ملتهبة بالحمى وسوء التغذية ، صرخات نساء يضربهن حتى الموت رجال سكارى ويائسون ، أنات وحشرجات هؤلاء النساء المروعات وهن يقبلن أرجل المعتدين عليهن ، يطلبن الرأفة ، لوجه الله ، لوجه الاطفال ، لوجه البؤس المشترك ، صرخات مارس محمولة بريح بغض المتمردين ، صرخات التلاميذ المصروعين في عز ظهيرة الاستقلالات المزورة ، مصفحات كالديناصورات في مواجهة أحلام صغيرة وهي تهجس في توالد الايام ، مد وجزر الشمس ، ابتسامة الرجال ، صرخات رفاقي وهم بين أيدي الجلادين : تعليق ، كهرباء ، خنق ، صرخات اذ تتحول الصرخة لغة كونية للمقاومة ، انشودة ملحمية للفجيعة الانسانية ، للأمل . ايا رفاقي الوديعين ، لحمي يهذي ، وقلبي مجنون بحبه الكبير ، عيونكم التي لا تنسى وحناننا الذي لا يقهر .

اكـتـب

في منتصف الطريق ، اكتب واقفا ، عبر الملزمة والجروح .

تمـر السنـوات

تـركـض

والعقارب المقاريض تجز موانيء الساعات

تسحـق يـد الغـول

مترهـلا فـوق سـدتـه

هـذا شعبـي يسيـر

وأنـا أحـيـا

ثـائـرا .

يـنـايـر 1976

أنت مثقلة بالأجنة ...

محمد محمد الاشعري

تستبيح دمي ،
طاغية كهبوب الرياح
ويلسعني ومضها الابدي
في النهر ،
والغابة المستلذة بالشبق المطري
ودون التواصل لفح مواجرها
واستماتة قلبي
ودون بحيراتها غرقي
واشتعال شراعي
وحزن المرافيء
حبيبتي المستميتة :
هل اشتهيك ، وليس على شفتي
سوى رفة العشق والقهر
ولون العطش .
هل أفتت رجع الصدى
حين يصهل ممتلئا بحروف اسمك الغجري
أم تظلين سامقة
ويظل دمي راحلا خلف نبضك
ثم يعود فأفقده راجعا ...
تستبيح دمي
حين أوقفها لحظة ،
اتاملها مفعما بالتوالد
واسر لها خبرا عن نزيفي
وعن سفري

وعـن حلمي
اقـول لهـا :
« كنت ممتطيا صهوة تشبه النهد
واعدو بهـا مشهـرا فرحـي
أغـوص بكـل المفـازات
استنطـق الحجـر الصلـد
والنخـل
والاقحـوان
وكـان الظـلام كثيفـا
وبعـض السكاكيـن تعبـر صـدري
ولـم أتـألـم
ولم اتذكـر لهيـب المسافـات
(هل أنت مصغيـة ؟) »
تستبيـح دمي ، حين أسألها
فتذهب مثقلة بحنيني وخوفي
جبلا مفعما بالتوالد
أتبعهـا بـدمـي
نبعـا سخيـا
يراوغ حـزنـي
ويخلق بضع رئـات
وقلبـا طـريـا
انـت مثقلـة بالاجنـة
فهل اشتهيك وليس على شفتـي
سوى رفة العشق والعطش
وليس بذاكرتي غير جسمك منتفضا
واصرار نبضي على البـوح
والمدى المترامي الى عمقك الازلي
وها انني اتواصل عبرك بالنهـر
والنهر ملحمـة وحنين مباغـت
والضفاف الجميلة محبـرة
أتعلم منها الكتابة والصمت
اشد اليها الشرايين والرئة المغلقة
واحدث بيـن التذكـر والحلـم

جسـرا مـن الضـوء
فتأسرني رهبـة الامتـداد
وتدفئنـي الفرحـة الموقـدة
أنـت مثقلـة بالسهـاد
وبالطحلـب المتمـاسـك
والنـوارس راجعـة
بمناقيرها بعض جسمك
هل تآمرت الكائنات على صدرك الرحب
واشترطـت أن تشيخـي
لتبقـى الجبـال جبـالا
والبحـار بحـارا
فحاصـرك الملـح والثلج
واشتعـل الـراس شيبـا
هل يعاديك في زمن الحمل سر التجدد
فينفلـت الصـوت منـك
ويغدو جبينك لوحا من الصمت
وتنكفئين على صدرك الغـض
تحتجزين التـدفـق
والاجنة تمتص دفئك والهـة
وتنقـر بأصابعها الرحم الغابـوي
امنحينـي اذن لـون عينيـك
عـل أجنحـة النـورس الميتـة
تستعيـد طـراوتهـا
وتحملني عبر هذا السديم المضرج
تغرسني بالشـواطيء
وتأتيـن أنـت
ويأتـي الـذي أشتهيـه
اشـتـهـيـك
واحدث بين التذكر والحلم
جسـرا مـن الضـوء
ومهـدا لغابتنـا المشرعـة ...

ابريل 1979

مـن كـل حـدب وصوب

ادريس الخوري

عبر لوح الزجاج العريض كشاشة سينمائية (حين تكون مثلا قادما من بعيد جنب الرصيف الايمن والايسر) ، ومن الباب المفتوح دوما على الشارع الكبير ، الضاج بالحركة ، والباب الآخر المغلق دوما على الـدرب التجاري الانيق ، داخل المقهى نفسها ،تقف الجماعة المعروفة جنب الكونطوار مولية ظهورها الى النادل الذي يروح ويجيء ، والى القنينات الاخرى الموضوعـة بعناية داخل المربعات الخشبية والمستطيلة : بيرات ، قنينات ويسكي ، قنينـات نبيـذ !

بلا وعي ، وعبر لوح الزجاج العريض ، يحدقون جميعا طويلاً في الشارع المتحرك والناس المتحركين والبنايات العالية الجامدة والسيارات المتحركة . عن يمينهم ، داخل المقهى ، درب ساكن ، عن يسارهم شارع متحرك ، عبر الزجاج أيضا سيارات قادمة : حافلات ، رجال ، نساء ، أطفال ، فتيات ، حديقة ، أشجـار ، بناية المسرح البلدي الضخمة .

يتحرك أحدهم يمينا أو شمالا ليلتقط شيئه الخاص به : فنجان قهوة أو كأس بيرة . وعندما يخرجون الى الشارع بشكل جماعي يتعاملون مع الناس والاشياء تعاملا ساخرا . برغبة لا ارادية يكتشفون أن أقدامهم الرخوة تنقلهم من درب الى درب ومن زاوية لاخرى . هنا يتواجدون ، هنا يحسون أنهـم يمتلكون هذا المكان وليس أحد آخر غيرهم .

ها هم يربطون علاقات خاصة وعامة ، حقيقية ومزيفة ، يذرعون المقهى من أمام ومن خلف ويحدقون طويلا في المرايا . يذهبون الى المرحاض ثـم يعودون ليجلسوا في المكان الخلفي للمقهى . يتحدثون مع خليط من البشر مشعث الرؤوس ومع فتيات شاردات غائبات عن أنفسهن فينهضون بسرعـة ليعودوا من حيث أتوا ، الى الطابوريهات أو يقفون كالمسامير ، لكنهـم لا يغادرون المقهى الا وفي أيديهم صيد الليلة . فتاة أو فتاتان أو ثلاث فتيات .

ففي المكان الخلفي حين يتواجدون مع خليط من البشر قادم من آفاق بعيدة ، يملك الجميع هنا حرية غير محدودة . انهم يدخنون الكيف والهاش ويداعبون الفتيات الداخلات الى المقهى الخارجات منها ، فيما مؤخراتهم مدلاة فوق الكراسي الجلدية الطويلة شبه الواطئة . كل واحد يشكل عالما خاصا به ، لكنهم يلتقون في كثير من الاهداف والرغبات : لا وعي بالزمن ، لا وعي بالذات ، لا وعي بالآخرين

يتكلون الآن بمرافقهم على سطح الكونطوار يتحدثون عن اشيائهم الخاصة والعامة . بين لحظة وأخرى يلتفت أحدهم الى شيئه الخاص يحتسيه : خارج هذه الدائرة الجهنمية الصغرى تحدث أشياء هامة لا يعرفونها تماماً ، تفاعلات وتغيـرات .

ينغل المكان بدود كثير يخرج من هنا وهناك يرتفع الدخان الى السقف ويهجم قليل من الهواء حين يفتح احدهم الباب المحاذي للدرب التجاري الانيق وعندما يغلق الباب يظل الجميع يراقب الجميع . يشربون البيرة ، يحتسون القهوة ، يحدقون في بعضهم ، يدخنون ، يثرثرون مع اشخاص جالسين قربهم او عن طريق المرآة المستطيلة المقابلة لهم ، يغمزون لبعضهم غمزات ذات معنى ويفهم الآخرون بسرعة ما معنى ذلك ثم يعودون الى الاتكاء من جديد علـى الكونطوار . كان الزمن سائبا وكانوا يفتشون المطلق . هل يستطيعون أن يقفوا على أقدامهم الرخوة ؟ كانوا غيابا كليا عن العالم .

قـــضـــيـــة :

دخلت الفتاة المجهولة الاسم والهوية من الباب الخلفي للمقهى ومسحت الرواد الواقفين والجالسين بعينيها البيضاويتين ، كانت الآن علامة استفهام أمام الجميع . التفت أحدهم جهة الباب فرأى الفتاة واقفة . ها هي ، تلك التي كانت بالامس هنا ، قال أحدهم والتفت زميلاه اللذان كانا مشغولين بالتحديق في الشارع عبر الزجاج العريض .

يدخن الاول فينتشر الدخان حول وجهه الحايق دوائـر دوائـر زرقـاء وملتوية ، يشرب الثاني بيرته وقد بقي نصفها فقط تعلوه فقاعات صابونية بيضاء ، يدخن الثالث ويشوف . وفي الخارج تزعق السيارات والحافلات .

ودون مقدمات ضرورية تقدمت الفتاة نحو الشبان الثلاثة وزعقت فـي وجوههم كبوق سيارة متحشرج وقالت بهستيرية : أريد بلودجين وأريـد دجاكيط وغوفالا مثلكم ثم أمشي حافية !

– في يــدك

قالت الفتاة : أريد ان أشتري قرعة جوني والكبير وقليلا مـن الكيـف وأمشي عـاريـة .

ـ في يـدك .

قال أحدهم ، ولكن هل تعرفين من هو جوني والكبر ؟

ردت الفتـاة :

ـ نعم ، انه ضابط أمريكي بالقاعدة الجوية بالقنيطرة !

ضحكوا جميعا ومسحت الفتاة المجلببة بصاقها المتناثر كصابون حول شفتيها المتدليتين بكم جلابتها الايمن وأضافت :

ـ أدي نصف ثمن القرعة والباقي من عندكم .

قال أحدهم : هات ما عندك ثم اذهبي وايت بالباقي . .

ـ لا

عندها ضحكت الجماعة ضحكا متناثرا بينما التفت بعضهم الى شئنه الخاص . وهكذا دخل بعض الرواد وخرج بعض الرواد وجلس البعض قـرب بعض وابتعد البعض عن بعض وجلس البعض قرب الحاجز ـ النافذة المربعة بينما ذهب البعض الى المرحاض ووقف البعض خارج الباب الخلفي يتفحص المارة بأعين بوليسية ! وقف البعض جنب الكونطوار في حين يـرى البعض من الداخل بعضا آخر من الخارج مشكلا جماعة صغيرة مشمككة تتحدث عـن أشيائها الخاصة . مرت فتاة جميلة فرآها البعض من الداخل في حين اشتهاها البعض من الخارج وبجنب الرصيف المقابل للمقهى حط عصفور صغيـر ثـم طار بسرعة لكن الفتاة المجلببة التي تقف الآن لم يهتم بها أحد ولم تهتم هي بأي أحد بل دخلت ولم تحي أى أحد فقط لترى نفسها في المرآة المستطيلـة التي انعكست عليها وجوه الشبان الثلاثة الواقفين ثم خرجت من الباب الخلفي ثم عادت تتهادى .

قالت الفتاة : ها أنـا الآن .

ـ ماذا تفعليـن ؟

ـ أتسكع في الشوارع والمقاهي علني أجد رجلا صالحا . ضحك أحدهم لهذا التعبير وقال احدهم :

ـ اذهبي عند مولاي بوشعيب الرداد ، انه ولي صالح !

ـ أنتم تسخرون مني

ـ لا ، نحن فقط نتعرف عليك

انتفضت الفتاة ، سأذهب

ـ الـى أيـن ؟

ـ الى السينمـا

ـ لمـاذا ؟

ـ عند صديقة تشتغل مضيفة

اقترح أحدهم : هل تذهبين معنا ؟

ـ الى أين ؟

ـ الى الـدار

ـ لا ، أخـاف

ـ ستشربين جوني والكير .

ـ لا أحب المريكان ، أحب فريد الاطرش !

وابتسمت لنفسها وقالت ساعـود .

من نفس الباب الذي دخلت خرجت . منه : مباشرة يتشكل درب أنيـق لطبقة جديدة وغنية ، درب ذو واجهات متعددة كـرواده . واثنـاء سيرهـا المضطرب كانت رحمة ترى نفسها من خلال الواجهات الانيقة وللمرايا الداخلية حيث ينعكس وجهها الاصفر على الاشياء المعروضة من الداخل ، أشياء نسائية جميلة . أحست رحمة بالفرح وأحست رحمة بالحزن ، وقفت قليلا عند بعض المعروضات النسائيـة . لم لا ؟ فكرت وسارت بضع خطوات غير محسوبة ورأت نفسها ، مرة أخرى ، في كثير من الواجهات الزجاجية . تحركت ثـم اختفت بين الازقة والمارة والى المقهى يدخل البعض من الباب الخلفي يخرج من الباب الرئيسي يجلس البعض قرب البعض دون أن يطلب شيئا ينظـر البعض الى مؤخرات الفتيات الفائضة على الطابوريهات يغادر المقهى بـلا جدوى ثم يدخل جنس آخر . كانت المقهى خلية نحل ، طنين هنا وطنين هناك. ومن المقاعد الخلفية تاتي رائحة مخدرة لتنعش الرواد الواقفين الجالسين معا . كانت رحمة تسير الآن في شوارع وأزقة الدار البيضاء بلا هدى وكانت الجماعة تحدق عبر لوح الزجاج العريض كما لو كانت تشاهد شريطـا سينمائيـا في الخـارج تحدث أشياء ومتغيـرات .

اعـــلان :

كان عمري ثماني سنوات ، كان عمري ، أين عمري ؟ كنت في بيتنـا وفي يوم من الايام توفيت أمي وبقيت أنا مشردة . تزوج أبي من امرأة اخرى شريرة وخرجت من مدينتي الصغيرة وذهبت الى العاصمة حيث أقمت عند عائلة فاسية مربية وخدامة . وفي يوم من الايام رحلت تلك العائلة الغنية الى اكادير فذهبت معها وكان عمري آنذاك 13 عاما . بقيت هناك عاما كاملا ثـم رجعت الى العاصمة لان العمل مع تلك العائلة جد مرهق . وهناك كبرت الى ان أصبحت مراهقـة .

قال لي أبي ذات يوم عند ما زرتهم اذا لم تتزوجي بالمعطى فانت لست ابنتي لا في الدنيا ولا في الآخرة . يومها تركت أبي وفي يوم من الايام ذهبت عند أختي في أكادير فاخذ زوجها يقسو علي فعدت الى العاصمة . أنا الآن في

العـاصمـة :

تتذكر رحمة : وعند عائلة أخرى اشتغلت خدامة ومربية قرابـة نصف سنة لكنني سرعان ما تعبت ، كانوا يعطونني أجرا ضئيلا بالاضافـة الـى الماكلا الشايطة عليهم ، كنت أنام في الكوزينة وكان رب العائلة يراودني عن نفسي وغير ما مرة تبعني الى الكوزينا يريد القبض علي من مؤخرتي كنـت أكرهه لانـه كان ذا كرش كبيرة مثل امرأة حامل . كان يقول لي بكل وقاحة : هل أنت أفضل من كل الخادمات اللواتي أتيتهن بمحض ارادتهن ؟ وكنت أقول له يا سيدي أنا لست عبدة لك ، أنا فقط امرأة درويشة ، خليني عليك . وهكذا هربت من هذه العائلة متوجهة الى الدار البيضاء حيث اشتغلـت في معمـل للنسيج ، وهناك تعرفت على شاب جميل ودرويش مثلي وكونت معه علاقة عاطفية انتهت باغتصابي منـه ثم اعتذر لي عن عدم استطاعته الزواج منـي لانه لا يعرف كيف سيكون مصيره في الدار البيضاء بعد اغلاق كثير من المعامل وعاد الى عائلته في أزمور . هو الآن في أزمور .

سكتت رحمة عن كلامها المباح وتجرعت قليلا من ذلك السائل الاحمر وطلبت سيجارة محشوة بالكيف والحت . هاك يا ولية ، قال أحدهم ، تناولت رحمة السيجارة ووضعتها بين شفتيها المتدليتين .

سألها الرحموني : ماذ تفعلين هنا بالضبط ؟ أجابت رحمة :

ــ أتشرد فقط وأكتشف المدينة وأكتشفكم . وأنتم ؟

ــ نسهر حتى الصباح وننام حتى الظهر ونخرج في المساء ونعتمد على الناس لجـواد مثلك .

قالت رحمة والدخان يتطاير من فمها :

ــ انني كما ترى فقيرة ، لا حول لي ولا قوة

ــ ولو ... بامكانك أن تدبري لنا شيئا ما ، نحن أيضا لسنا من هـذه المدينة ، اننا قوم اغراب . انا فنان ، وهذا شاعر ، والثالث لا شيء . هل تقيمين معنا بصفة دائمـة ؟

أجابت رحمة : ماذا تفعلـون ؟

رد أحدهم : نحلم كثيرا ونعتمد على الله وعلى لجواد مثلك . اننا فقط نستـرزق الله .

تبتسم رحمة بخبث وتتجرع الجماعة الكؤوس وتتبادل السجائر المحشوة وتنظر الى الفتاة التي تغرس نظراتها المضطربة فيهم وفي الغرفة وكل أشياء الغرفة . هل هم حقيقيون أم لا ؟ فكرت رحمة وقالت :

ــ ماذا يعني انكم لا تفعلون شيئا بالمرة ؟

اجاب الرحموني : يعني أنه لا يوجد شيء يمكن فعله في هذه المدينة، ومع

الايام تفرض الظروف على المرء أن ينتهي الى أن يفعل أي شيء ، حتى ولو كان ضـد نفسـه .

ـ مثلا ، قالت رحمـة

ـ أنت تعرفين

ضحكت رحمة وقالت يا لطيف ومدت ما تبقى من السيجارة المحشوة للرحموني الذي تلقفها بسرعة ثم دخن منها وناولها لزميله .

قالت رحمة : أنا جائعـة

أجاب الرحموني : نحن كذلك ، سوف تاكلين

ألحت رحمة : أريد أن آكل الآن

ـ من بعد ، اشربي أولا ثم دخني معنا

ـ أخاف ، أخاف أن أدوخ

ـ لا ، مثلك لا يدوخ ، مثلك يدوخ الآخرين !

وقهقهة الرحموني قهقهة عالية فتبعه زميلاه . قالت رحمة :

ـ اذن ، هات كأسا أخرى وعمر لي شي واحد من عندك

ـ في يـدك !

كانت السيجارة في بداية اشتعالها . ملأ الرحموني منها خياشيمه ثـم مدها لرحمة . عندها ، ومن فرط النشوة ، قامت وخلعت جلابتها السوداء ذات البقع الزيتية فبدت للجماعة أكثر اغراء مما كانت عليه من قبل في المقهـى . أيتها المرأة ، قالت نظراتهم اليها ، ستبقين معنا هنا كصديقة وخادمة وتحت الطلب دوما كلما دعت الحاجة الى ذلك ، احيانا تخلو المدينة من النساء فلا نجد أين نفرغ رغباتنا .

ـ لماذا لا تظلين معنا ؟ سألها الرحموني ،

نطقت رحمة : انه يناديني

ـ مـن ؟

ـ مولاي بوشعيب الرداد !

انفجرت الجماعة بالضحك وسالوها : هل نزيد لـك ؟ تردد رحمـة في البداية وقالت انها قد بدأت تحس غليانا في الدماغ وتخشى أن تسقط بسرعة .

ـ لا تخافي ، قال الرحموني ، نحن معك

ـ والله ؟

ـ ما عارت ...

ـ أنتم قـوم كافـرون

ـ هكذا يقولون عنا في التلفزيون

كانت قهقهاتهم قد شكلت صوتا نشازا علا الى السقف .

يخرج صوتهم من النوافذ في الطابق الارضي ويرتفع كدخان كثيف الى أعلـى العمـارة .

تناولت رحمة كاسها وأعادته بسرعة الى المائدة المستديرة .

كانت يدها رخوة مثل دودة !

سألتهم : أين المرحاض ؟

ـ هناك الى اليسار ، لكن الماء غير موجود

وعندما قامت ، قامت بتثاقل حتى أوشكت أن تسقط وأعطتهم ظهرهـا فبرزت مؤخرتها . كانت رحمة ، وهي تحت الدفينة ، أكثر اغـراء : ردفـان متلاصقان متناسقان أثناء المشـي. في البدايـة اشتهاهـا الرحمـونـي لنفسه وهكذا تبادل نظـرات ذات معنـى مـع زميليه فغمـزوا لبعضهـم : **عظيمـة** . وحيـن عـادت من المـرحـاض طلبـت كـأسـا أخـرى وسيجـارة محشـوة أخـرى وبـدأت تتحـدث عـن الحـب وعـن فـريـد الاطرش . قامت ترقص وتنحني لتقبل كل واحد من الجماعة الذيـن تخيـل كل واحد منهم أنه يضاجعها . جلست رحمة وطلبت كأسا أخرى وحقها مـن سيجارة أخرى واتكات على مسند مدسم وأحست أنها غير موجودة نهائيا في هذا المكان . كانت رحمة تختفي عن العالم .

قال الرحموني : داخت

قالت رحمة : أين أنـا ؟

قالوا : في الجنـة

عندما اخترقت ضحكاتهم الهستيرية السقف لتنفذ الى الغرف الاخرى العلوية . كان الليل ينسحب .

قال الرحموني : أنت هنا ، معنا ، في هذه الغرفة . انك هنا . وبـدأت رحمة تتاوه مثل بقرة وتذكر الله بصوت مرتفع . قالت :

ـ ألست في الكوميسارية ؟ وسكتوا . وفيما إستمرت رحمة تتأوه وتذكر الله كانت الجماعة مستمرة في الشرب والتدخين ورؤية هذا الكائن البشـري الغريب الممتلىء باللحم وبالرغبة . انقلبت رحمة الى اليسار مثل حمار وزحفت بكلتا يديها ورجليها نحو السداري واستمرت في التأوه . بدت رحمة للجماعة بقرة مريضة بحاجة الى دواء وتخيلت أنها تسافر الى عوالم أخرى . كـانـت تهبط وترتفع ثم تهبط وترتفع . تفتح عينيها المتعبتين **فتـرى** الشبـان الثلاثة بعيدين عنها جدا وأن بينهم وبينها كرات مستديرة مـن الضباب وأن الغرفة تدور وتدور وأن البحر قريب وكذلك طيور عوا وأن السماء كذلك قريبة. لقد اشتعل الرأس، الله يا مولانا الله ... كانت رحمة تهذي ، وبالتدريج بدأت تفقد التواصل مع ذاتها ومع الآخرين الذين لا يزالون يدخنون ويشربـون .

التواصل مع ذلتها وهذا المكان . كانت رحمة تتنفس بصعوبة أكثر فيسمع زفيرها كحيوان جريح !

ـ تريدين الماء ؟ سألها الرحموني

ـ أريد ماءكم ، أحب ملوحة البحر

ـ نحـن بحـر

ـ أريد مد كم لاجزركم ، أريد أن تكسحوا في كل شيء . أنا غابة محروقة. لقـد دخـت .

ـ نحـن معـك

ومن فرط الضحك انقلب الرحموني على قفاه وضرب كفا بأخرى واستمر في الشرب . كانت رحمة تقول شيئا ما .

قال زميلاه : نغطيها حتي الصباح

ـ لقـد داخـت

ـ لكنها لم تدخن كثيـرا .

قال الرحموني : هذه المرأة قابلة للحرث . سنحرثها لتنبت لنا نباتا طيبـا .

قالت رحمة : اني أسمعكم مع ذاك ، أنتم جيل عقيم .

نطق أحدهم : هل تحبلين بجيل آخر ؟

ـ لا أدري ، ومع ذلك فان في بطني جنينا يتركل

كان لسانها متثاقلا . ثم أضافت : أما أنا فقد انتهيت ، وبقيت ممدة على السداري فيما فقدت التواصل معهم نهائيا .

اقترح الرحموني : هل نرميها الى الخارج ؟

رد زميله : لا ، سوف يكتشفنا البوليس

ـ مـا العمـل اذن ؟

ـ تبقى هنا حتى الصباح حتى تغادرنا من تلقاء نفسها .

قال الرحموني : واذا ماتت ؟ اننا لا نعرفها جيدا .

ـ انها تعرفنا جيدا .

قال الثالث : أما أنا فماشي شغلي ، أريد أن اضاجعها .

رد الرحموني : انها لك ، أخشى أن تكون مريضة بالسفيليس .

ـ لقد أصبت به عدة مرات . كلنا مرضى بالسفيليس !

كانت رحمة الآن تشخر .

هم وحدهم يشربون ويدخنون . ضوء الغرفة جد قوي والدخان يشكـل ضبابا كثيفا . كانت الغرفة سفينة ، أتت الجماعة على ما تبقى من سجائـر وزجاجات وكيف ولم تفكر قط في الاكل . من ياكل لا يستمتع باللحظة ، قـال

أحدهم ، الاكل هو نهاية اللحظة . ومع الاستمرار والذوبان في اللحظـة بـدأ الوهن يدب الى جفونهم وعظامهم ومفاصلهم . كان بعضهم يتحدث الى نفسه ويتوهم أنه يتحدث الي الآخر زميله ، لكن الآخر غائب . دخل الدخان الرئات كلها والاعين كلها والافواه كلها ، كانوا جميعا دخانا .

قاموا وقعدوا قاموا وقعدوا ذهبوا الى المرحاض عادوا مـن المرحاض تحدثوا الى أنفسهم وتوهموا أنهم يتحدثون الى بعضهم ، خاطبوا كائنات غير موجودة واشتهوا امرأة أخرى غير رحمة التي ترقد الآن بينهم ، صاحوا : هل بقي شي حاجة من ذالك الشيء ، قاموا فقعدوا قاموا فقعدوا ذهبوا الى المرحاض عادوا من المرحاض تمططوا من تلقاء أنفسهم وارتمى كل منهم في ركنه بلباسه الكامل محدقين في سقف الغرفة دائخين من فرط النشوة مشتهين امرأة أخرى غير رحمة راغبين في سجائر أخرى متلهفين على كويفة أخرى . لقد مضى القسم الاول من الليل جاء القسم الاول من الصباح بينما يزحف الفجر رويدا رويدا .

لا أحد يريد رحمة الآن لكن رحمة تريدهم ثلاثتهم . كانت رحمة غائبـة وحاضرة ، كانوا هم غائبين . الفضاء دخان ، الممر الذي يؤدي الى المرحاض، المرحاض هو نفسه ، السقف ، الرئات كلها ، الاعين كلها ، الافواه كلها .

في الزاوية إليسرى من الغرفة كتب ومجلات فرنسية وعربية ، أسطوانات كبيرة وصغيرة . سيبقى الضوء مشعولا حتى الصباح . كان شخيرهم يعلو فضاء الغرفة .

عند الظهيرة استيقظوا ولم يجدوا رحمة . أين رحمة ؟ كانت الأسئلـة ترفرف في فضـاء الغـرفـة .

ادريس الخوري

1975

مـن تـراثـنـا الحـديـث

الادب العربي في المغرب الاقصى

محمـد بن العبـاس القبـاج

مات الناقد المغربي محمد بن العباس القباج في نهاية يونيـو الفارط (1979) . ذكرت بعض الصحف وفاته مرفقة بإشارة سريعة للعلامات الدالة في حياته ، واكتفت بعضها باعلان خبر الموت ، أو الصمت . موت هذا الناقد الهام من ناحية ، وموقف الصحافة والجهات المهتمة بالمجـال الثقافي مـن ناحية ثانية ، يرسمان لنا جانبا من وضعية الثقافة المغربية .

النسيان ، العقوق ، هل هناك ما هو ابشع ؟ لنكن واضحين . لم يقم اي مثقف (ناقد) مغربي لحد الساعة بما قام به محمد بن العباس القباج . جمع قصائد الشعراء الذين كانت لهم قيمة (مهما خضعت الآن للمناقشـة والمراجعة) في كتابه « الادب العربي في المغرب الاقصى » (جزءان) ، مصحوبة بتقديم للكتاب ، ولكل شاعر على حدة ، أو تقديم بعض الشعـراء لنتاجهم . كان هذا في سنة 1929 . قليلون هم الذين يتذكرون هذا الكتاب الذي لم يطبع للمرة الثانية ، رغم أهميته . وطيلـة مرحلـة الثلاثينـــات والاربعينات مارس النقد بمفهوم كلاسيكي بسيط ، يعتمد المعايير والمقاييس المتداولة آنذاك ، مجادلا ، ومناقشا . عندما كنت اشيد للمرحوم بكتابه كان يضحك ، يرفع نظاراته ، وهو جالس بهدوئه وراء المكتب ، يقول لي : هيات هذا الكتاب وأنا ما أزال طفلا . كانه كان يحاكمني ، يحاكم من أتوا بعده ، وخاصة منذ 1956 . لك الحق أيها السيد الجليل . هؤلاء الناس ينسون ، ونحن نوصف بالغي والعصيان والعقوق ، ولا نملك الا ان نقدر شجاعتك ووطنيتك . يقول : الا تعلم ان أبا القاسم الشابي اشاد بكتابي وتحدث عنه ، اقول : قرأت ذلك في « الخيال الشعري عند العرب » ، ويستمر الحديث ، ويغيب فجأة وانا أبحث من خلال انهيار جسدي عن لحظة تصلني به . كل من انقطع عن الكتابة نسيناه ، وكل من خرج على قبيلتنا ـ قناعتنا اعتبرناه عدوا يستحق الشنق ، والدفن ، وهو على قيد الحياة . هل ارثيك أم أرثي الثقافة المغربية ؟ لا هذا ولا ذاك ، أسجل فقط كلمة صادقة قلتها لك .

كلمة او كلمتان ، وبعد ، ماذا سيبقى لنا منك ؟ ذكرى رجـل ارقـه نسيان المشارقة للمغاربة ، فراح يستنجد بكل ما تقع عليه يده ليبطل هويته أمام الاستعمار ، يدفع بالشعراء نحو صقل أعمالهم ، يخاصمهم ، ويعنف بهم . كانت رؤيته محدودة لانه كان كلاسيكيا . هذا طبيعي . كان يحب القديـم انفسكم . ماذا فعلتم ؟ ماذا فعلنا ؟ يكفي أنك وضعت كتابك اليتيم سنة

وامجاده . هذا طبيعي . كان وكان . لا تحاكموه بعين عمياء . حاكموا انفسكم . ماذا فعلتم ؟ ماذا فعلنا ؟ يكفي انك وضعت كتابك اليتيم سنة 1929 . وتشرد الصورة ، يشرد القلب ، وما زلنا نخدع انفسنا . هل يكفي أن نختلف مع احد في الرأي حتى نمحوه ؟ هذا واحد من اسئلة « الثقافة الجديدة » .

تحية لك ، وتحية لمن لا ينسون ، نثبت في هذا العدد بعض النصوص الواردة في كتابك « الادب العربي في المغرب الاقصى » ، اولها مقدمتك للكتاب ، وما كتبته عن علال الفاسي ، ثم ما كتبه كل من محمد القري ، ومحمد المكي الناصري ، وعبد المالك البلغيثي ، معرفين بحياتهم ، وتجربتهم ، ومفهومهم للشعر . هذا قليل . نعم ، ولكن تقبله منا ، انت الذي صادقتني وانا في عز المراهقة .

محمد بنيس

مقدمة

منذ سنتين كنت في مجمع ضم ثلة من ادبائنا وعلية من مفكرينا فجرى ذكر الادب العربي الذي تطور في فجر هذا القرن تطورا محسوسا وساير العلم والحضارة في تقدمهما وارتقائهما فساقنا الحديث في الامة العربية من قطر الى قطر واستعرضنا امامنا شعراء العراق والشام ومصر والسودان والمهاجر وتونس والجزائر فاذا بنا – وان كنا بعيدين عن بعض تلك الاقطار – ندرك حق الادراك ونعلم علما يوشك ان يكون يقينا مقدرة أي أديب من ادباء كل قطر ونعرف حق المعرفة المكانة التي تبوأها من التبيان والبراعة والابتكار ، وما ذلك الا من مزايا حركة النشر والتاليف التي امدتنا وافادتنا كثيرا ومن عظيم اهتمام اهل كل قطر بشعرائه وادبائه حيث قاموا اجل قيام بنشر بنات افكارهم وثمرات قرائحهم .

هذه النظرة هي التي القيناها على الشعوب العربية فسرتنا اتم سرور وطفحنا بها بشرا واغتباطا ، ولكن لمة حانت منا التفاتة الى قطرنا المغربي الذي هو جزء من اجزاء الامة العربية ونظرنا هل له مثل هذه السمعة الادبية والشهرة العالية ، وهل اوتي ادباؤه وشعراؤه ذكرا يرفع مقامهم ويطير شهرتهم الفينا من خمول الفكر ما لا ترضى به امة تنشد الحياة وتؤمل ان يكون لها مركز في الوجود .

في ذلك الحين جال في ضميري لاول مرة ان اتصدى للقيام بجمع تاليف يضم بين دفتيه تراجم شعرائنا ومنتخبات من شعرهم ليعطي لكل قارىء صورة صادقة من الشعر المغربي ويقيد كل باحث في الامة المغربية مبلغ تدرج الادب فيها وطرق تفكير شعرائها .

وما برح هذا الامل يتردد في ذهني ويقوى في نفسي الى ان رأيت الفرصة سانحة والاسباب ميسرة لاخراجه من حيز القوة الى الفعل فوطدت العزم وتقدمت للعمل .

غايتي من جمع الكتاب :

مضى على الادب في الامة العربية فترة غير قصيرة لا يخرج عن موضوعات معدودة : المديح والهجو والرثاء والغزل والالغاز حتى ليتعجب الباحث في تاريخ الآداب العربية منذ القرن الخامس الى أن تكونت هذه الحركة الحديثة في مصر والشام في اواخر القرن الماضي حيث لا يكاد يوجد من ينتمي الى الشاعرية الصحيحة او يدعي النبوغ فيها والاستحواذ على ناصيتها الا وهو يبدىء ويعيد بين هذه الموضوعات الخمس كان الآداب العربية وقف عليها وكأن اللغة لا يتسع صدرها بعد لما كانت تتسع له في العصور الاولى المزدهرة .

وقد كان الاديب المغربي لا يعرف طبعا الا هذه الموضوعات التي ورثها عن العصور المتأخرة فلا يكاد يتجاوزها غالبا إلا اذا كان ذلك عرضا غير مقصود ، وهو لعمر ابيك لايلام في ذلك اللهم الا اذا كان يلام الادباء امثاله في بقية الاقطار الذين كانوا يعيشون في مثل وسطه وبيئته قبل ان يطلع هذا العصر الحديث بعلومه الجديدة وعجائبه المدهشة التي تستفز النفوس وتوقظ جذوة الشعور .

ومنذ عهد قريب وصل الى المغرب الاقصى صدى تلك النهضة الفكرية التي انبعثت في الشرق العربي وأحدثت انقلابا في الافكار والاساليب فعاد أدباؤنا الذين لم تتاصل فيهم جذور تلك الوراثة المذكورة آنفا ولم تتعود بعد افكارهم الجمود على تلك التقاليد والاقتصار على تلك الاساليب الى أن يشحذوا قرائحهم من جديد ويوجهوها الى ما فيه نفع الامة ويعود عليها بصلاح هيئتها الاجتماعية من استنهاض الهمم ولفت الانظار الى الحالة التي وصل اليها الشعب من جهل عام وانحطاط في الاخلاق وعبث بالدين .

ثم نشأت بعد ذلك طائفة من النشء الحي ـ واشعار هؤلاء ملء الافواه وحديث المنتديات ـ فالتهبت جوانح ذلك النشء واتقدت أفكارهم وامتزجت عواطفهم فاذا في المغرب الاقصى شعر جديد طلي فيه من جمال الاسلوب وسهولة الالفاظ وصفاء الديباجة وسمو الخيال ما يبشر ان لهذا القطر مستقبلا زاهرا .

فالادب المغربي اليوم يمثله رجال هذه الطبقات الثلاث :

طبقة أدبائنا الكبار الذين يمثلون أدب الماضي بطلاوته وجناساته وأمداحه وتغزلاته .

وطبقة المخضرمين الذين جمعوا بين الحسنيين وضربوا بالسهمين فنالوا من ادب الماضي أوفى نصيب واكبر حظ واخذوا من الادب الحديث بعض معانيه ومقاصده فأفرغوها في قوالب ذلك الادب فكانوا خير واسطة قائمة بما يجب عليها للماضي وللحاضر .

والطبقة الثالثة وهي الطبقة النابتة التي تربت وتثقفت في عصر تحلق فيه الطيارات في الاجواء وتخترق فيه السيارات شاسع الاطراف وتعم آلة البخار والكهرباء اغلب البقاع وتشاهد ما تخرجه العقول من الابداع والاختراع فجاءت افكارها مطابقة لروح العصر مناسبة لرقيه وحضارته نوعا ما .

هكذا ارتأيت أن ارتب هذا الكتاب فتري فيه الطبقات الثلاث متناسقة يأخذ بعضها برقاب بعض ، وان لم يكن ذلك واضحا اتم الوضوح بين الطبقتين الاوليين . بيد أن الناظر تتجلى له الاولى في اول الجزء الاول ، وما يكاد يصل الى ثلثه الاخير حتى يشعر أنه انتقل الى الثانية .

وهكذا ايضا ينبغي ان يفهم أدبنا ويدرسه من اراد ذلك فيدرس ادب كل طبقة في محيطها ووسطها ويعرف كيف ينتقد انتقادا صحيحا نزيها .

ولنا رجاء أن يقوم من كتابنا من يرى في نفسه أهلية واستعدادا لذلك الانتقاد فيكون قد افادنا كثيرا وخدم ادب قومه وصدع بالحق دون خشية أو ريبة . لاسيما ونحن في الطور الاول من الانتباه والنهوض وقد أصبحنا بحاجة ماسة وشدة افتقار الى النقد الادبي لنتبين موطن الضعف وموضع الخلل في أدبنا وتفكيرنا فنسرع لاصلاحه وتقويمه .

ولقد كنت اود أن انهض بهذا العبء وأمزج هذا الكتاب بالنقد ولاكن لوفور ما عندي من الاشغال وضيق الوقت تاخرت عن ذلك وتراجعت عن كل ما كنت أريد . وحسبي الآن أن اقدم للناطقين بالضاد من ابناء قومي ثمرة مجهودي منذ سنتين مجردا عن كل نقد . وعسى أن أكون قد قمت ببعض ما يجب علي نحو الشعب وأدبه .

فاذا طالعت ايها القارىء الكريم هذا السفر وعلمت منه اسماء بعض شعرائنا وعرفت مطروقاتهم المختلفة ومتجهاتهم وادركت مقدرة كل واحد منهم والمرتبة التي يشغلها في عالم الادب مع صورة صغيرة من حياته فان ذلك هو غايتي من تاليف هذا الكتاب .

رباط (المغرب الاقصى) 15 ـ 7 ـ 1347 محمد بن عباس القباج

ـ محمد علال الفاسي ـ

ـ ترجمته ـ

في هذا الوطن المغربي شاب يرى من واجباته أن يعتز بدينه ويفتخر بقوميته ، ويتشبث بالفضيلة والمروءة وبكل المبادىء الحق التي دعا اليها الاسلام وجاء بها القرآن .

ذلكم الشاب الممتلىء غيرة الملتهب حمية وحماسة يقدمه فئة ترسم طرق الاصلاح وتبذر بذور العمل والاجتهاد وتنهج منهج الطامحين الى المعالي وتتلقى بصدرها الرحب سهام الانتقاد والتعنيف وتقدم نفوسها ضحية في سبيل ترقية الافكار وشحذ العزائم وبعث الهمم ، وفي طليعة هذه الفئة محمد علال الفاسي الذي اعترف له الشباب الحي بعزيمته وصراحته فمنحه لقب (شاعر

الشباب) عن لياقة وجدارة .

ولد بفاس في أواخر شوال سنة 1326 هـ. وربي في حجر والده العلامة الشيخ عبد الواحد الفاسي احد أعضاء المجلس العلمي بفاس واحد أبناء تلك العائلة الفاسية الشهيرة التي مرت بك الاشارة اليها في ترجمة عمه الشيخ عبد الله الفاسي ، وقد تلقى دروسه القرآنية والعلمية تحت نظر والده الذي افرغ وسعه في تهذيبه وتنمية معلوماته وغرس الفضيلة والمبادئ القويمة في قلبه حتى نشأ مثالا للعفة والنزاهة وصحة العقيدة وصدق اليقين .

وهو الآن لا يزال يتلقى دروسه العلمية في كلية القرويين الشهيرة بهمته المعروفة اعانه الله وسدده .

اما نشأته الشعرية فتبتدأ من سنة دخوله للكلية القروية حيث وجد من نفسه ميلا غريزيا الى الادب وصوغ الشعر . فكان اذا خرج من الدروس العلمية اشتغل بمطالعة الكتب الادبية والدواوين الشعرية قديمها وحديثها ثم لم يشعر الا وهو يريد معالجة الشعر فقال البيت والبيتين وهكذا بقي يتدرج الى ان تفتحت قريحته وترقت مداركه وبلغ مرتبة الشفوف بين شعراء الشباب، وفي مختار شعره الذي نشرناه له في هذا الجزء ما يحقق لنا انه سيكون باذن الله هو شاعر المغرب وبلبله الصداح .

- ترجمتي بقلمي - (محمد القري)

ولدت كما بخط والدي صبيحة يوم الاربعاء رابع رمضان سنة 1317 هـ. واعتنى بي والدي جزاه الله عني افضل الجزاء اشد اعتناء فاجلسني للقراءة بين يديه في السنة الخامسة من عمري وصار يلقي علي كلمات من القرءان ويعلمني حروف الهجاء تدريجيا الى أن تدرب لساني على اخراج الحروف من مخارجها المعروفة وانطلق لساني من كل عقدة ولثغة تكون في الصغار غالبا بسبب اهمال والديهم اياهم كما اهملتهم الطبيعة في ابان طفوليتهم واعادة الالفاظ التي نطقوا بها محرفة تلذذا بها وبسماعها منهم كذلك واطلاق السراح لهم ان يتكلموا بما شاءوا بل ربما دربهم على الوقاحة والسباب والحط من قدر ذوي الاحساب والانساب حتى من قدروا لديهم أنفسهم رغبة في ارضائهم وتنازلا مع احلامهم فيتسببون لهم بذلك في العقوق ثم يتشكو نمنهم لما يشبون فيكونون هم الجناة عليهم وعلى انفسهم وفيهم حينئذ يقال (على اهلها تجني براقش) .

لم يشأ والدي أن اكون كأولائك فالتزم ان يربيني بنفسه وان يعلمني في داره في بيته في مكتب من المكاتب التي لا يتخرج منها الا السفهاء والسفلاء ، وان تخرج منها نادرا احد فقصارى ما يحفظه بها بعد ان يقضي مترددا عليها ازيد من عشر سنين القرآن فقط فكان اول ما بدأ به في تعليمي أن حفظني كتاب الله العزيز الذي يعتني به المغاربة قبل كل شيء - وحبذا ما به اعتنوا لو كان اعتناؤهم به حفظا وفهما - فحفظته وانا ابن سبع سنوات في سبع ختمات مع حفظي لمتن المرشد في المدة نفسها ثم الزمني بحفظ عدة مصنفات فلم أبلغ العاشرة من عمري الا وانا استظهر منها جملة وافرة حفظا كما تعهده في حفظ الانسان حالة صغره من دون ان يكون مشتغل الفكر بكل ما يكوز حجر عثرة في سبيل حفظه وثباته واستحضار محفوظاته عند الحاجة اليها مفتح العين في مباهي الملاهي التي تتبرج امامه مستهوية له بزخرفها وبهرجتها ومتزينة له بابهر حلاها وابهاه كل ذلك وقاني الله منه بفضل قيام والدي على صيانتي وتربيتي وحفظ حماي من أن يتسرب اليه داع من دواعي الصبا فيتخطفني او تهوى بي ريح الهوى في مكان سحيق

وفي المدة التي كنت اقرأ فيها المتون كان يلقي على دروسا ليلية في شرح الاجرومية ويلقي الي الامثلة التي تسهل لي قواعد النحو في كل آن حتى في أوقات الاكل والنوم ويأتي لي بالامثلة المشتملة كلماتها على الحالة التي أنا متصف بها في ذلك الوقت .

لم أبلغ الثالثة عشرة من عمري الا وانا أعرب أي مثال عرفت اعرابه من الدروس التي كان يلقيها الي مع ذكر شاهد القاعدة من الالفية فكان ذلك عونا لي على فهمها بعد .

وفي الرابعة عشرة دخلت القرويين لاتمم بها قراءتي فتوفقت والحمد لله بارشاد منه الى القراءة على استاذ الاصلاح وشيخ الارشاد ومهذب الافكار سندي في كل معلوماتي ومرشدي من هوة الضلال سيدي محمد بن العربي العلوي قاضي فاس الجديد فقرأت عليه ما شاء الله ان اقرأ من نحو وادب وفقه وغير ذلك فكانت دروسه التي يلقيها علينا غير خاصة بالفن الذي يقرئه بل

لا تخلو من حكم وآداب وارشادات وتحذير من العقائد الفاسدة التي عمت وطمت ومن العوائد السافلة المردية لشعبنا المسكين في مهاوي التقهقر والانحطاط والذاهبة ـ كما قدر الله ـ بالاخلاق والاموال والانفس ومن تنبيه على ما ينبغي للمتعلم سلوكه وانتهاجه في تعلمه من عدم اتكاله على دروس القرويين وحدها بل ينبغي له أن يجتهد بنفسه لنفسه ليدرك ويحصل وكان تعليمه ولا زال ممتازا عن سائر تعاليم المدرسين ودروسهم بحسن العبارة وانتخاب اساليبها التي ينتفع منها الطالب أي انتفاع والتي تقرب له الفهم ويستفيد منها لغة وانشاء وحسن القاء أكثر من انتفاعه منها في موضوع الدرس الملقى ان لم اقل بتساوي الانتفاعين .

وكم كان ـ ولا زال أيضا ـ يخصني بآرائه الصائبة وارشاداته العديدة ووصاياه النافعة في سبيل الخطة التي يجب على أن أسلكها في قراءتي فاستنرت بآرائه واقتديت بافكاره وسرت على نفقه فشغفت بسبب قراءتي ـ للغة ودواوين الادب ـ بحفظ الاشعار والقصائد الطوال فاعملت العزم على حفظ ديوان النابغة وديوان علقمة والخنساء والبعض من ديوان حاتم والمعلقات العشر وجزء كبير من ديوان امرىء القيس والبعض من ديوان عنترة وقسم غير نزر من ديوان الحماسة وعدة قصائد من ديوان أبي عباده وابي الطيب والمقصورة الدريدية وغير ذلك من مقطعات وقصائد حتى كنت أقدر محفوظي من الشعر بما ينيف على اثني عشر الف بيت من خصوص ما ذكر وانا أود الآن أن لو عكفت في المدة التي حفظت فيها بامر من والدي مختصر خليل على حفظ هذه الدواوين ووسائل البلغاء ومقامات الحريري وبديع الزمان ليكون أعون لي على قرض الشعر وصناعة الانشاء ـ وان كان المختصر أيضا يحفظ فنا لا غنى عنه ـ وياليت تلك الحفظ دام وليت ذلك المحفوظ ثبت .

اما الآن وقد كلفني الدهر بما لا يخفاك وضربت على دولة الايام الغشومة تلك الضرائب اليومية التي أنا ملزم بادائها ـ كغيري من كل ذي عائلة ولو على خصوص والديه ـ كل مطلع شمس فلا اقدر على حفظ سطر وحتى ان حفظته فسرعان ما تذروه ريح التكاليف وتنسفه عواصف الهموم .

ولكن ان تاخرت عن الركب ومزني قرناني واترابي (فقد يدرك المبطىء من حظه ـ ولا ييأس نائم أن يغنم) .

ولا أنسى ان أقول ان الفضل العظيم علي فيما انا انظمه الآن من القصائد او احبره من الرسائل هو للاستاذ المذكور جزاه الله عني خيرا فلا أزال اذكر فضله واشكره ما بقي في (عرق ينبض وما ان في السماء نجم) .

على انني لا انكر فضل غيره من الاساتذة الذين انتفعت بالقراءة عليهم كشيخ الجماعة المرجوم سيدي احمد بن الخياط والمرحومين الجليلين السيد المهدي الوزاني والسيد الفاطمي الشرادي والمحدث الثبت الحجة المصلح العظيم الشيخ بوشعيب الدكالي وزير العدلية سابقا والمحدث الاصولي البحث سيدي محمد الحجوجي وزير المعارف الآن والمحدث المؤرخ النسابة الشيخ عبد الحي الكتاني واستاذ التحقيق والافادة صديق سيدي محمد بن العربي العلوي بل أعز أصدقائه السيد عبد السلام السرغيني المدرس بالمدرسة الادريسية والاستاذ المعقولي الصرف السيد محمد بن سعيد الدكالي المكناسي والفقيه الاصولي الوقاد العقل السيد عباس بناني والفقيه المتثبت النصوح النفاعة سيدي محمد ابن الحاج .

هؤلاء هم اساتذتي وشيوخي الذين انتفعت عليهم أكثر من غيرهم (ولاكن في القمر ضياء والشمس اضوأ منه) هذه نشأتي و (هكذا نهدي) .

« محمد المكي الناصري »

(حياتي)

حقا ان هذه الحياة لا تزال فتية لم تبلغ مداها ، ولا تزل ضاحكة مستبشرة ممتلئة بالآمال، فان اعطيت اليوم عنها صورة فانما أصور جزءا ضئيلا من حياتي الفتية التي لم يحن عهد خصبها وانتاجها كما أرجوه لنفسي وكما تفرضه علي بلادي العزيزة ، واذا كانت نفوس الشباب لا تعرف غير التفاؤل والطموح ، وآمالهم في الحياة لا تعرف الوقوف عند الغايات والحدود ، فلنا أؤمل ان أجد في الحياة المقبلة مجالا فسيحا للخدمة الوطنية والعظمة الذهنية ، ان شاء الله تعالى .

(حياتي في المغرب)

في البيت : قرأت في دفتر مواليد العائلة أن ولادتي كانت في ضحى يوم الاربعاء 24 شوال سنة 1324 هـ . وقد نشأت في وسط معروف بالتدين والفضيلة ومحبة العلم ، متشبع بروح الاعتدال وربما كان في هذه النشأة كثير من عناصر التربية القويمة ، كانت الحرية حقا من حقوقي المحفوظة فلم أكن اشعر في يوم من الايام انني اسير عن غير وحي مني او على غير ارادة شخصية وانما كان صوت الضمير هو رائدي الوحيد في طفولتي داخل البيت وخارجه ، وكانت الفضيلة تحبب الى نفسي بالحكايات والحكم والامثال وسائر الوجوه التي تفعل فعلها في نفوس الناشئين حتى عانقت الفضيلة لاول ما عرفت الحياة واندمجت في نفسي كانما هي جزء منها لا يتجزأ وان طال الامد وكان المجد العائلي والذكرى التاريخية انما يذكران امامي في صيغة تشعرني دائما بوجوب احتذاء مسالك الاجداد السالفين لا بالفخر المجرد ولا بالاعجاب المطلق وكانت المعرفة تصور امامي في أحسن صورة تراها العين وتلذ للخيال ففضلتها على سائر المظاهر والالعاب التي يسر بها الاطفال ويلحون في سبيل الحصول عليها ، وكان كل حظي من الطفولة ان ينضاف الى محفوظاتي شيء جديد في كل يوم وان أزيد في البيت على ما حفظته في المدرسة ، وكان كل نصيبي من السرور ان اردد امام والدي وزملائي جملة حفظتها أو كلمة قرأتها في لهجة العارف الواثق من معرفته وكان التشجيع الادبي خير جزاء أناله مقابل نجاحي في حفظ أو فهم فكانت الدرجة التي ابلغها تقدر دائما تقديرا يناسبها ثم ادفع الى ما وراءها بدافع الاغراء والتشجيع حتى لا أقف عن النمو وحتى لا ادع الحركة واطمئن الى السكون .

هذه عناصر خير استفدتها من البيت وانا مدين له بها قبل ان اكون مدينا بها لغيره : شعور بالكرامة الشخصية واعتماد على النفس وحب للفضيلة وشره الى المعرفة الكاملة . وهكذا كان والدي رحمة الله عليه يسعى دائما الى تمكين هذه الاخلاق من نفسي وادماجها في شخصيتي الى آخر رمق من حياته ، ففي آخر ساعة لم يزل يوصيني بالمضي في سبيل العلم والاخلاص للمعرفة اخلاصا كاملا .

في المدرسة : كانت المدرسة مسرحا قد يعين على ظهور المواهب فكان الامل يبسم لي فيها دائما وكنت ارى في المستقبل بارقة النجاح والخير كلما جاوزت درجة الى أخرى . وفي المدرسة حفظت القرآن الكريم وسائر المتون العلمية الاساسية مع دراستها دراسة اجمالية . ولقد كان من حسن الصدف ان اكثرية الاساتذة الكرام الذين تلقيت عنهم التعليم الاولي لا تمثل الجمود ولا تظهر بمظهر التعصب وانما كانت معتدلة الافكار لينة الجانب الى حد كبير فكان هذا - مع خاصية الاعتدال التي كانت ظاهرة على والدي المرحوم - معينا لي كل الاعانة على ان أنشأ نشأة معتدلة لا جمود فيها ولا جحود وانما هي نشأة متبصرة في الامور تناصر الحقائق اينما كانت وتحارب الاوهام أيا كانت .

في المعهد : انتقلت من المدرسة الى المعاهد الدينية لدراسة علوم اللغة والشريعة دراسة تفصيلية تفتيشية فيها نحو الخمس سنين تمتد فيها الدراسة والمطالعة من طلوع الفجر الى منتصف الليل ، وكان من سعادتي أن اتصلت بخيرة الاساتذة في البلد ومضرب الامثال في الاستقلال العلمي والمشاركة التامة فأصبحت كتلميذ خاص من تلامذتهم الخصوصيين وكنت محبوا منهم بعطف الاساتذة وحنان الآباء متأثرا بروحهم العلمية الخاصة تأثرا عظيما ، واذاكانت عادة الناس ان يحرصوا على مادة العلم قبل أن يحرصوا على روح الاستاذ التي يبعثها في تلك المادة الجامدة فانا اليوم احرص ما اكون على تعرف هذه الروح واحتذاء خصالها العلمية النادرة المثال ، وانا ارجو أن امثل من اساتذتي هذه الخصال قبل أن اقوم بوظيفة العالم ومسؤولية الاستاذ .

لقد ادركت من اساتذتي - طول عهد الدراسة - أن العالم يجب ان تكون له روح علمية خالصة ، روح مصطبغة بالعلم مخلصة للمعرفة اخلاصا لا حد له . روح تندمج فيها أجزاء المعرفة فتصبح وحدة متجانسة لا قطعا متجاورات يناقض بعضها بعضا . وادركت أن العالم لا يكون عالما بمعنى الكلمة الا اذا كان مواليا لسائر فروع المعرفة قديمها وحديثها يأخذ بخيرها وينتفع بثمرها فلا يكون عدوا للعلم ولا خصما للمعرفة وادركت ان العالم لا يستطيع أن ينفع الناس بعلمه ويرفعهم الى مستواه ويجعلهم مطمئنين الى سماعه مستريحين الى الاخذ عنه الا اذا كان منطقي العقل

متسلسل الفكرة حسن الترتيب يجعل اجزاء الموضوع الواحد سلسلة يأخذ بعضها برقاب بعض ويحدد كل جزء منها تحديداً معقولا يصبح معه قريب المنال وأدركت ان نجاح العالم أمام الجمهور منوط بما اوتي من خلابة قول وفصاحة لفظ وطلاقة لسان وما منح من فراسة صادقة ومعرفة تامة بنفسية الجماهير والجماعات وأدركت ان الخصلة الاولى والاخيرة لحملة العلم وورثة النبوءة هي ان يكونوا صرحاء بالحقيقة مجاهرين بالحق مهتمين بأمر الدين والوطن محافظين على كرامة العلم وعـزة الـديـن .

هذه الخصال هي ابقى الخصال التي عرفتها عن أساتذتي الكرام – أطال الله بقاءهم – وهي الروح التي كانت تنبعث من ثنايا دروسهم فتلقي علينا نورا أو ضياء وتعدنا لتحمل الامانة التي حملوها من قبل فكانوا أمناءها المخلصين .

ولعمري ان هذه الصفات لهي أخلد الصفات التي تشبعت بها نفسي والتي أصبحت مكونة لهذه الشخصية التي أحملها بين جوانبي والتي أرجو أن أعالج تطبيقها – مجتمعة – في حياتي المقبلة فأفلح في معالجتها والعمل بها اذا كنت مصحوبا بالتوفيق الالهي .

– حـيـاتـي فـي مـصـر –

رحلتـي العلمية : حببت مصر الى نفسي منذ الصغر فقد كنت أجد صحفها ومجلاتها في مكتبة العائلة فأقرأها وابتهج بقراءتها عن معرفة وغير معرفة وكنت اقرا منشآت رجال الاصلاح الاسلامي كالشيخ جمال الدين ومحمد عبده ، وكان والدي وأخي الاكبر يمنيني كل منهما بالرحلة الى مصر لتكميل الدراسة ويذكران لي مصر باعجاب واعتبار كأنما رحلتي ستكون مكافأة على هذا الجهد المتواصل الذي ابذله في سبيل التحصيل والاطلاع . وازداد حبي لمصر وشغفي بالرحلة اليها عندما اتصلت بأساتذتي الاكرمين ، فان من بينهم من تخرج في مصر وقضى فيها شطرا من حياته غير قصير . ومن بينهم من درس الحركة المصرية دراسة عميقة مفصلة من مفتتحها الى موقفها الحاضر فكان اسم مصر يتردد على اذني في كثير من الدروس والمحاورات وكانت أحاديث نهضتها العلمية وقصص رجالها تقتبص من وقت اساتذتي وزملائي جزءا غير قليل .

كان لهذا كله اثر في النفس دفعني الى أن أعقد رحلة علمية الى مصر وقد تهيأت هذه الرحلة بمساعدة رجال التضحية والاخلاص فكان سفري من الوطن العزيز في شهر صفر الخير من السنة الماضية 1346 . وبمجرد ما وصلت الى مصر بذلت جهودي في سبيل الاندماج بمدرسة دار العلوم او مدرسة القضاء الشرعي ولاكن قوانين مدارس الحكومة المصرية لم تكن تسمح بقبولي في سلك التلامذة المصريين فانصرفت عنهما الى الازهر الشريف وعالجت الدراسة فيه مدة كافية للتجربة فوجدت فيه اشياء كثيرة لا تزال الهمم مبذولة في سبيل تكميلها واصلاحها الى الآن واقتنعت عندا ذلك بأن المعرفة في مصر يجب أن توخذ من كل مكان فمن الصحف والمجلات الى الجمعيات والنوادي ومن الجامعة الازهرية الى الجامعة المصرية وهكذا يفعل المومن بالحكمة التي هي ضالته يأخذها حيث وجدها وعند من وجدها وانا الآن ماض في طريق الدرس والاطلاع مقبل على العلم بكل شغف واخلاص وليس رائدي في ذلك الا مثل أعلى يملأ نفسي من أعماقها وارجو أن أصل اليه عما قريب واذا كان كثير من الناس يودون أن يعيشوا لانفسهم ويسعون ليرضوا شهواتهم فانما أربي نفسي على أن أعيش للشعب وأرضي الشعب قبل ان أعيش لنفسي وأرضي نفسي . واذا كان عبء الغربة ثقيلا على النفس والانقطاع الى العلم صعب المراس فان ذلك كله هين على نفسي في جنب ما استعمله من خدمة للدين واخلاص للوطن . ففي سبيل الله هذه الرغبة الطاهرة وفي سبيل الوطن هذا العناء المحبوب .

– حـيـاتـي الـمـشـتـركـة –

تصنيف وتدريس : بينما كنت في الوطن كطالب يتلقى الدروس ويكتب المذكرات كنت كاستاذ يلقن العلم ويشتغل بالتاليف فقرأت مع فريق من زملائي في دروس عامة بعض مصنفات اللغة والشريعة والفت بعض مؤلفات لم يطبع منها الا مؤلف صغير صدر منشورا باسمي (اظهار الحقيقة) فعلقت عليه الصحف والمجلات ما بين مصرية وتونسية وجزائرية ومغربية وقامت حوله ردود ومعارضات كانت لها ضجة في المجتمع المغربي من اقصاه الى اقصاه اما في رحلتي المصرية فقد صرفت أكثر جهودي في الكتابة عن الموضوعات التي اهتم بدراستها الآن وأحيانا

القي بعض المحاضرات في الجامعة المصرية كطالب من طلبتها الشرقيين المتطوعين او في جمعية الشبان المسلمين كعضو من أعضائها المؤسسين العاملين .

شعر وكتابة : كانت نشأتي البيتية معينة لي على ان أقرض القريض وأعالج الكتابة من حين الى حين وكانت تلك الروح الادبية التي تملأ نفس اخي العزيز ـ حفظه الله ـ ينفذ منها الى نفسي شعاع قوي من اشعة الادب الحارة غير ان هذه الروح ـ بتأثير البيئة التي اعيش فيها ـ لم تكن تدفعني الا لنوع خاص من الشعر والكتابة : هو هذا الشعر الوطني الذي كان يرضي الجمهور المتنور وهذه الكتابة الاصلاحية التي كانت تقابل بالنقد تارة وبالتحبيذ اخرى ، وبالاجمال لم يكن مجال الشاعرية أمامي مجالا فسيحا وانما كان مجالا ضيقا محدودا الى درجة كبيرة وكيف يتسنى للشاعرية ان تفيض ولمواهب الشاعر أن تنمو في استمرار واطراد ما دامت دائرة الموضوعات الشعرية ضيقة لاسعة فيها ؟

حقا ان التربية على الفضيلة والزهد في لذات الحياة الشهوية واحتقار صبوة الشباب لتربية مهما يكن فيها من الخير والطهارة فهي تربية تكبت كل العواطف المشتعلة وتضعف كل المشاعر القوية ، انها لتقضي على هذه العواطف والمشاعر التي من شأنها أن توقد نيران الشاعرية في نفوس الشعراء وأن تنمي مواهبهم الشعرية وأن تصقل نفوسهم حتى تجعلها شفافة تعكس على الناس كل ما وراءها من لذة وجمال ، وهل يستطيع احد ان يكون شاعر الناس ـ والناس لا يزالون ناسا كما كانوا منذ عهدهم الاول ـ دون أن يكون مرآة صادقة لهم يمثل كل ما فيهم من خير وشر ولذة وألم وهوى ؟ كلا فلا بد أن يكون الشاعر كتلة احساس متدفق وعاطفة تنطق .

اما أنا فلا آسف على هذه النشأة التي نشأت عليها والتي لم يكن يلائمها ان انزل الى ميدان العواطف والمشاعر فابرز فيه بل أنا اشكر من صميم قلبي تلك الظروف التي جعلت الروح العلمية في نفسي مسيطرة على الذوق الادبي المتقلقل ، واني لاجد كل العزاء والسلوى في هذا الهدوء وهذه الطمانينة وهذا الشعور الجميل : هدوء النفس وطمانينة الضمير والشعور بتقدير الواجب ومسؤوليته في كل حين ، أجد العزاء عن الشعر والنبوغ فيه في هذه الاشياء التي لم تكن لتنبع الا من عين تلك التربية الخاصة وما اليها ، واني لاذكر بالسرور والرضى ذلك الحديث الذي جرى بيني وبين فريق من زملائي ـ شعراء الشباب ـ عند ما كنت في الوطن العزيز . سألتهم : هل حسن أن أمضي في معالجة الشعر او انصرف عنه الى غيره ؟ فقالوا في لهجة مخلصة لا رياء فيها ولا نفاق : كانك لم تخلق لان تكون شاعرا ولعل استعداد للتعلم اقرب من استعدادك للشعر ولعل البلاد ستنتفع بك كعالم دون أن تستفيد منك كشاعر ؟

لقد كانوا يستحسنون من شعري هذا النوع الذي يدور حول فكرة الوطنية ومبدأ الاصلاح الديني ولاكن استحسانهم لم يمنع أن يكون لهذا الحديث اثر كبير في نفسي فلم ارحل الى مصر حتى تركت الشعر جانبا بسائر ضروبه وانصرفت الى الدراسة العلمية المستطاعة اقضي فيها الليل والنهار وصرت اواجه الحقيقة فيها وجها لوجه وأنظر الى الحياة نظرة واقعية ليس فيها شيء كثير من الابتهاج بالمظاهر ولا نوع من ذلك السرور العميق الذي يشعر به الناس في كثير من الاحيان ، فليس هنالك خيال يسيطر على نفسي فيوحي اليها بتلك الصور الشعرية البهيجة، وليس هنالك جمال يستهويني فاطمئن اليه اطمئنان المبتهج بالحياة الذي لا يقدر مسؤوليتها والذي لا يواجه ما فيها من حقيقة مرة وسراب كاذب ولعل من عرف حقيقة الحياة أو سار في طريق معرفتها دون ان يبسط عليها اشعة الخيال لا يمكن ان يكون شاعرا بمعنى الكلمة .

كم يلذ لي أن اخلع على نفسي حلة العاطفة ولبوس الخيال فاعكس على الناس ما اشعر به من ألم الغربة احيانا ولذة الطبيعة حينا آخر ولاكن هذا الخيال لا يقوم في نفسي حتى تقوم الى جانبه حقيقة هدامة لا تلبث ان تقضي على الخيال فيذهب ضحية الحقيقة والواقع ، ولعل فراسة زملائي فيها شيء كثير من الحق والصدق ، فانا لا استطيع بعد اليوم ان اعد نفسي كشاعر من الشعراء وان كنت لا اغمط نفسي ما لها من حق في تذوق الشعر والاحساس بالشاعرية .
سيطبع هذا الكتاب الادبي مرة ثانية واكاد اشق ان اسمي سوف لا يذكر فيه بجانب الشعراء مرة اخرى بل أنا واثق ان كثيرا من هذه المسميات التي تحمل اسماء الشعراء في هذا الكتاب ستنزوي عن هذا الميدان في يوم من الايام قريب أو بعيد .

ستعرض في سوق الادب المغربي بضائع كثيرة متنوعة ولاكنها كلها لا تقوى على البقاء ولاتقبل المزاحمة على السواء واذا كانت الانسانية تقذف بكثير من الناس يريدون ان يحتكروا لانفسهم كل حق وخير وجمال فانها لا تسمح بالبقاء والخلود الا لافراد بلغوا من العبقرية اقصى حدودها وحازوا من معنى الانسانية وقوة الشخصية لوفر نصيب مستطاع . واذا كانت الامم في مفتتح نهضتها تعنى بالادب ورجاله فانها عند ما تريد أن تستوي على سوقها لا تستطيع ان تجد في الآداب والفنون مفاتيح الحرارة الكافية وعناصر الحياة الحقة ولا يمكن أن تسد حاجاتها الحيوية ولا ان يعترف بمكانها تحت الشمس كأمة في هذا العالم الا اذا وجهت كل ما لها من تضحيات وجهود نحو العلم الحي العلم الذي يبث الحياة ويمد الاحياء . فهنيئا لامة لها ادبها ولها علمها وهنيئا لامة يسيطر عليها العلم ويخلد فيها الادب .

مصر القاهرة 9 رمضان 47 هـ

« عبد المالك البلغيثي »

ــ ترجمتي ــ

ولدت بفاس سنة 1322 هـ وبها نشأت وقرأت الكتاب العزيز على اساتذة اجلة ثم لما ولي والدي رعاه الله عضوية مجلس الاستيناف بعاصمة الرباط أصحبني معه فاتممته هناك ثم لما ولي خطة القضاء بآنفا سنة 1333 ادخلني مدرسة ابناء الاعيان وبها قرات على من كان بها من الاساتذة الفضلاء شيئا من العربية واللغة الافرنسية والحساب والجغرافيا ثم لما رجع والدي لفاس تحولت معه وتلقيت منه دروسا في مواضيع مختلفة ثم عاد لعضويته بعاصمة الرباط فمكثت مدة الاقامة بتلك العاصمة احضر مجالس السادات الاعلام واقتطف من رياض معلوماتهم ما تشتهيه الاعين وتلذه الارواح فقرأت على الفقيه العلامة المحدث الشريف سيدي المدني بن الحسني الرباطي فنونا أدبية وعلى الاخص بعض معلقات العرب كما قرات عليه مختصر ابي الضياء خليل وتحفة ابن عاصم وخلاصة ابن مالك وعلى الفقيه العلامة المحقق الاديب سيدي محمد السايح الرباطي قافية ابن الونان بشرحه كما قرات على غيرهما من علماء الحضرة الرباطية وانتفعت بهم واغتنمت صالح ادعيتهم وقر الله جمعهم ثم ان الوالد رعاه الله انتقل لمكناسة الزيتون سنة 1341 متقلدا خطة القضاء بها فتحولت معه لها واشتغلت بالقراءة عليه منقولا ومعقولا وحديثا وغير ذلك وحضرت بها بالمدرسة الثانوية وقرات على أساتذتها ما امكنني تحصيله من الحساب والتصوير ومبادىء علومها العصرية ثم انتقلنا لفاس سنة1343 وبها قرأت على مولانا الوالد الصحيحين والشفاء والاصول والنحو وغير ذلك كمختصر خليل والمنطق والسعد وفنونا من الادب ثم قرات على ابن عمنا الشريف العلامة المحدث مولانا عبد السلام ب نعمر مختصر خليل وبعضا من همزية الامام البوصيري وعلى الفقيه العلامة المشارك شيخ الاسلام الشريف سيدي أحمد بن الخياط رحمه الله وعلى العلامة المحدث سيدي الفاطمي الشرادي رحمه الله وغيرهم من علماء الكلية القروية كالمنعم العلامة المحقق سيدي محمد بناني وعلى الشريف العلامة مولاي عبد الله بن ادريس العلوي الشهير بالفضيلي وعلى الفقيه المدرس سيدي محمد (فتحا) بن الكبير بن الحاج وعلى الفقيه العلامة الفلكي الشهير الشريف سيدي محمد (فتحا) العلمي كمية وافرة من علم التوقيت وعلم الهيئة وعلم التعديل والحساب وكان كثير المساعدة معنا رغما على ما هو منوط به من الاشتغال حتى ان جل هذه الدروس تلقيناها منه بمنزله أطال الله بقاءه ، هذه ترجمة حياتي منذ خرجت للوجود الى يوم 5 محرم عام 1346 .

ثم اني منذ فرقت بين الشمال واليمين وانا أصبو الى الادب واهله حتى اني جمعت كمية وافرة من أدباء المغرب للقرن الرابع عشر ضمنتهم في تاليف سميته المنار ولا زال تحت يد التنقيح وعن قريب يصدر بحول الله كما اني شارع الآن في شرح مختصر الافادة ذلك المختصر العجيب الذي تحق معرفته على كل اديب ولي ديوان شعر صغير وشرح على قافية ابن الونان مقتصرا فيه على حل المفردات الغريبة .

● حول المهرجان الأول للشعر الامازيغي بالناظور محمد ابتزيكا

يشكل المهرجان الاول للشعر الامازيغي بالناظور حدثا هاما يسجله تاريخ الثقافة الوطنية ببلادنا لا كحدث كمي يساهم في التراكمات الثقافية التي تتشكل من مساهمات مختلف روافد الثقافة المغربية الحديثة من شعر وقصة ومسرح وفن تشكيلي ، ولكنه حدث ـ تطور كيفي في تركيب المعادلة الثقافية ببلادنا. وقد شجع النظرة الامبالية والقصيرة لهذه التظاهرة على اصدار حكم بالمغالاة في اعتبار المهرجان تحولا كيفيا مقابل الاكتفاء بقناعة مترهلة بان الامر لا يعدو اضافة كمية في سياق الاضافات والمساهمات التي تضخمت في السبعينات بدخول الثقافة الشعبية اغنية وموسيقى ودراسة الى جانب الادوات الثقافية الرسمية المذكورة ، وبالتالي فان تاثيره على تركيبة المعادلة لا يعدو ان يكون اجراء تفكيكيا يجري تعديلا على ترتيب عناصر المعادلة دون أن يمس نتيجتها بتغيير .

والحقيقة أن هناك وضعية مشجعة على تمرير الحكم الاخير ، وهي وضعية ناشئة عن النظرة الاحادية الى النشاط الثقافي ببلادنا بنيات واهداف ، ولم يقع الاستدراك ـ وهو استدراك ما زال متكاسلا ـ الا بعد أن رصدت الانتليجنسيا الثقافية ومعها الشغيلة الثقافية وجود رصيد هام من ثقافتنا الوطنية متداولا في اسواق ثقافية سوداء وبيضاء خارج الحدود وولد ذلك صدمة تتراوح بين الحدة والخفة والدغدغة . ومدلول الصدمة يستمد أبعاده من الاحساس بمبادرة الحركة الاستشراقية (أو الاستغرابية نسبة الى المغرب لا الغرب) الى افتضاض بكرة فتاة بدوية اسمها ثقافة الشعب بالمغرب .

كان الاستدراك وكانت نقطة البدء من جنوب المغرب متمثلة في محاولات النخبة المثقفة ثقافة غربية اسلامية المنطلقة من فكرة الاحياء : ووجدت هذه الانطلاقة مخصباتها في جامعة محمد الخامس التي اضافت الى ارشيفات مكتبها للبحث العلمي ملف « التراث الامازيغي » ، ولما كان مركز الثقل في هذه الدراسات هو الشعر فقد شجع الاحتكاك الكثيف بالشعر من جهة ، وغزارة هذا اللون من جهة أخرى على تجاوز مرحلة الاحياء والدراسة والتأمل ، الى الاضافة ،

وهكذا كان التحول من كمي الى كيفي وتبلور هذا التحول في المبادرة التي اتخذتها جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور عندما نظمت المهرجان الاول للشعر الامازيغي يوم 6 مايو 79 بنفس المدينة . ولا شك ان الصورة السمعية الكتابية التي سننقلها عن هذا المهرجان لمن شانها ان تفصل مجمل هذه المدخل ـ المانيفستو ، وتوضح بعض نقطه الظلية .

كانت ملصقات الاعلانات من هذا المهرجان ـ مزاحمة لملصقات أخرى حول السنة الدولية للطفل واسبوع المراة الريفية على جدران مباني المدينة بكثافة ، دليلا كافيا لاقتياد الزائر المتفرج ، أو المهتم الى مكان التظاهرة بقاعة المحاضرات بالشبيبة والرياضة المحلية حيث حضر حوالي ثلاثمائة مشارك اغلبيتهم شباب ، طلبة ، معلمون ، أساتذة ، عمال ، حرفيون ، عاطلون ، مغاربة واجانب ، رجال ونساء . كان الهدوء بالقياس الى عدد الحاضرين أقوى من الهدير الذي يسبق عادة افتتاح نشاط ثقافي مماثل ، وكان هذا الهدوء يوحي بترقب وحذر رائد الفضاء الذي يضع قدميه لاول مرة على كوكب خارج الارض ، وكانت العيون الريفية المشدودة الى الخشبة تفقد حدتها الصارمة المعهودة ومستبدلة اياها ببريق تمتزج فيه النشوة والتوجس ، كانت هذه العيون تفرض على الزائر المهتم أن ينخرط في هذه الطقوس ويكيف نفسه مع مناخ التظاهرة وينتظر ...

ولم يكن الانتظار طويلا ... ففي الساعة 10 صباحا من اليوم المذكور افتتح المهرجان بكلمة الرئيس للجمعية الاستاذ مارزوق رحب فيها بالحاضرين مذكرا بالهدف من هذه التظاهرة الثقافية ملخصا هذا الهدف في :

1 ـ خرق الطابو المتمثل في الحصار المضروب على الثقافة الشعبية .

2 ـ تخليص هذه الثقافة من الطابع الاستهلاكي السياحي وانقاذها من الفولكلورية المتحفية

التي فرضت عليها .

3 ـ كسر اسطورة نخبوية الثقافة بانفساح المجال أمام فئات الشعبية لممارسة الثقافة تلقيا وابداعا .

4 ـ هذه كلها ـ يقول رئيس الجمعية ـ أهداف مرحلية في نظرنا للوصول الى هدف اسمي وهو خلق ثقافة جديدة لا في المغرب وحده ولكن في العالم العربي كله ، وهي ثقافة ينتجها ويمارسها هذا الانسان في تفاعل ايجابي مع واقعه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي مما يفسح المجال امام هذا الانسان ليساهم في الانتاج الثقافي على الصعيد العالمي كله مساهمة فعلية تقفز على المفاهيم المتحجرة للانخراط في المؤسسة الثقافية العالمية .

بعد كلمة الافتتاح تلا الرئيس قائمة القصائد التي ستلقى في المهرجان مع اسماء أصحابها وعددها اربع وعشرون منها اثنتان بالامازيغية السوسية والباقي بالريفية ، ثم ذكر الحاضرين أن تسع قصائد من بين ما سيقرأ ستدخل في اطار مباراة شعرية . أما الشعراء الذين شاركوا في هذه التظاهرة فمنهم :

القادري محمد ـ أدوصحاح محمد ـ اخرباش محمد ـ بن جيلالي ـ احنكار محمد ـ الحبشاوي محمد ـ مارزوق ـ ميرا ـ فاطمة (اسم مستعار) ـ ابراهيم اخياط ـ أكواواحمد.

ويلاحظ ان التشكيلية الاجتماعية للشعراء المشاركين في المهرجان تمتاز بتنوع من حيث الجنس والعمر والنشاط المهني ، وقد شاركت فيها المرأة ـ دون أن تغادر عتبة دارها ـ (فاطمة) وكان سلم اعمار المشاركين يتدرج من 1930 ـ الى 1950 كما أن المشاركين ينتمون الى قطاعات مهنية مختلفة ، طلبة ، معلمون ، أساتذة ، عمال ، تجار صغار ، عاطلون...

بعد هذا التقديم بدأت قراءة القصائد حسب الترتيب التالي :

ثينيبا (الفتيات) ـ انيفاس ايما (قلت لامي ـ الدنيا تدور ـ امطاون (الدموع) ـ شحال عانقيم نجنا (الى متى نبقى مقعدين) ـ ماسيدنت (هل صحيح !) ـ فلسطين ـ اشفينغ (كفى) ـ ايااونيو قدور (حفيدي قدور) ـ ابريد ـ بوتجافر (طريق بوجافار)ـ وحرغ صقاع (تعبت من الصمت) ـ انويور أنويور (سنمشي ، سنمشي) أحران روحن ـ تمارت (الارض) ـ اخدامن نزغنغن (عمال زغنغن) ـ أخدام نرسغري (عامل بناء) ـ أمان (الماء) ـ تودرت (المياه) ـ وادي المخازن ـ عبد الكريم الخطابي ـ ايرافان (العطش) الحزمة نتمازيرت (توسل اولى البلد) .

كانت القصائد المقروءة في المهرجان تفجيرا لتراكمات من الكبت وتنفيسا لخزان من المعاناة ، الا أن هذا التفجير وذلك التنفيس ليس ثبوتيا أو مجانيا ، بل كان مشروعا لرؤية مستقبلية مشرقة تنطلق من فهم الواقع المفجر في اتجاه التجاوز والتغيير لتأسيس عالم جديد قوامه المساواة بين الرجل والمرأة ضمن المساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات . وكانت صيغ التفجير المذكور تختلف باختلاف الشعراء ، أي باختلاف الرؤى ، الناشيء عن اختلاف المواقع الاجتماعية للمبدعين . الا أن نقطة الالتقاء كانت الرفض ، رفض الكبت الذي يتسلسل من داخل البيت الى الشارع ، من العلاقات الجنسية (بمفهومها الانساني) الى الكبت السياسي ... ورفض الاستلاب الذي يتدرج من اللغة الى الفكر الى التاريخ الى علاقات الانتاج ،، ورفض القيم المواضعات المترعرعة في ظل هذه العلاقات من الرشوة حتى التقاليد الزوجية المتحجرة

ولم يكن ذوي التفجيرات مطوقا في حدود دائرة الريف ، ولم تتجه القصائد المفجرة نحو تحجيم المعاناة المعبر عنها في حدود اقليمية ضيقة ، وانما كان كثير منها يقفز على تلك الحدود مستلهما الواقع العربي ككل بل وواقع العالم الثالث أجمع .

واختلاف صيغ التعبير عن الرفض يتجلى في تنوع الاطر التعبيرية تنويعا يجعل من « تطوير الثقافة الشعبية » شعارا ذا محتوى . وان كان هذا المحتوى يحمل ملامح التجربة الشعرية العربية ، ويمكن تفسير هذا « التلاقح » بعوامل العمر والثقافة والمهنة .

فقصائد الشباب ـ الطلبة تتنفس في مناخ رومانسي ثوري مضغوط بالاغتراب والتمزق والبحث عن وجود هارب (بالطيف ـ انيفاس ايما ـ سبحان الله ـ ما سيدنت ؟) ، ويكتفي العنصر النسوي من هذه الفئة بعرض مأساته الخصوصية (الحجاب) : في وحرغ صقاع . ويتبنى الشباب ـ الاساتذة الواقعية الاشتراكية في مجابهة الواقع ، وهنا تطل ملامح

قصيدة الشاعر فؤاد نجم اكثر من أطلالة ، تطل في التشبث بالارض ، وفي التبادل الشخصي بين « الارض » ، وربط الارض باللغة ، وربط مصير الانسان بمصير الارض ، ولذلك تتخذ المرأة « عمال زغدغن ، اخدام نربفري ، بتجربة مشرم يم» ،دللي الشيكارة» ، ، ويتكرر ياسين المصري وابن البلد في احمد السريفي .

بينما يتعامل جيل الاربعينات مع الواقع بأسلوب تسجيلي كاريكاتوري يعوض العجز عن الفهم العميق للواقع المجابه ، ببراعة فائقة في السخرية وتوظيف الامثال الشعبية ، وطول النفس في التقاط صور الواقع المنتقد . ويمثل احمد القادري (هوميروس الريف كما يسمونه) راسد هذا الاتجاه ، كما تمثل قصيدته « ابريد نيوجافار » قمة التصوير الكاريكاتوري لتقهقر الخدمات الاجتماعية ، شبيهه بقصيدة « المطعم البلدي » لمحمد بن ابراهيم المراكشي .

اما الشعراء العمال فيعبرون عن احتجاجهم تعبيرا مباشرا ، ويطرحون مواقفهم بوضوح وتقريرية ، ومن اهم هذه المواقف الدعوة الى توحيد العمال الفلاحين (ق انوبور ، انويور) ، وتبني اسلوب « العودة الى الوراء من أجل القفز الى الامام » ق : امطاون .

الا ان اهم الظواهر التعبيرية المسجلة عن قصائد المهرجان هي : الالحاح على ايقاع « الارض » ، وربط الارض باللغة ، وربط مصير الانسان بمصير الارض ، ولذلك تتخذ المرأة بعدا رمزيا مرجعه الارض ، (ق : هنية) ، ويصبح اغتصاب اللغة اغتصابا للارض (ق . تمازيغت لخرباش) . وهذه العلاقة بين الارض واللغة تفترض التعبير عن هموم الانسان وطموحاته بلغته (ق تمازيغت للقادري)

اما بناء القصائد الملقاة في هذا المهرجان فيتأثر بتيارين متناقضين :

ـ تيار يحافظ على معمارية القصيدة الامازيغية التقليدية ، حيث يلتزم الشاعر بالقافية والوزن ، وقد عبر هذا التيار عن نفسه من خلال مظهرين تقليديين هما ازيري (الرباعيات او الثلاثيات) وتقصيصت (الشعر القصصي او الملحمي) .

ـ تيار متحرر من البناء التقليدي للقصيدة الامازيغية ، وتتبناه فئة الشباب ـ الطلبة ، (ق : عبد الكريم مثلا) .

مناقشة :

على الساعة الرابعة بعد الزوال نظمت جلسة خاصة لمناقشة القصائد المقروءة في المهرجان، تحت اشراف وتوجيه لجنة تتركب من الاساتذة : مارزوق محمد ـ قاضي قدور ـ قمري الحسين . ومن أهم القضايا والملاحظات التي طرحتها تدخلات الجمهور الحاضر :

1 ـ التنويه بوعي الشعراء بمسؤولياتهم التاريخية في الالتحام بقضايا الجماهير الشعبية ، والتمهيد لخلق ثقافة جديدة تعيد الجماهير المهمشة الى مواقعها الطبيعية في الابداع والممارسة الثقافيين .

2 ـ ضرورة تجاوز الممارسة التقليدية الصارمة للقصيدة الامازيغية وكتابة قصيدة حرة بالمقابل .

3 ـ المطالبة بتحرر المبدع من النموذجية التي تدفعه الى استيراد انماط الصياغة من ثقافات اجنبية عن الارضية الشعبية ، وبالمثل ، على الناقد أن يتخلص من المقاييس النقدية المستوردة التي يتعامل بها مع العمل الشعري الشعبي .

4 ـ شجب الاتجاه الرومانسي الذي سار فيه بعض الشعراء باعتباره وليدا غير شرعي في الثقافة الشعبية .

5 ـ مطالبة الشعراء المبدعين بمضاعفة جهودهم حتى يعيدوا الى الامازيغية نقاوتها . وذلك بتخليص هذه اللغة من المعجم الدخيل وتعويضه بمعجم أصيل .

وقد توجت هذه الجلسة باعلان أسماء الشعراء الخمسة الفائزين بجوائز المهرجان ، وقد روعي في استحقاق هذه الجوائز القيمة الفنية ، والقيمة الفكرية ، وطريقة القراءة .

حوار :

وعلى هامش مهرجان الشعر الامازيغي الاول اجرينا حوارا مع بعض الشعراء الذين شاركوا في هذا المهرجان ، وبعض اعضاء جمعية « الانطلاقة الثقافية » التي نظمت المهرجان . وقد اخترنا

من الشعراء أحمد القادري الملقب بهوميروس الريف واجرينا معه الحوار التالي :

س : هل يمكن ان تحدثونا ـ ولو باقتضاب ـ عن تجربتكم الشعرية ؟

ج : كانت قصة الولادة طريفة ، يرجع تاريخها ومكانها الى احدى الحفلات المدرسية ، عندما كلفت باعداد نشاط ما من الانشطة العادية المستهلكة في هذه الحفلات ، ولما كان المجال الزمني لا يتسع لاعداد برنامج احتفالي مكرور ارتجلت مسرحية شعرية باللغة الامازيغية تتناول تقاليد الزواج بالريف ، وقد مثلت فيها الاب ، وقامت بدور الفتاة (البنت) احدى تلميذاتي . وكانت التجربة مفاجئة للجمهور الذي لم يتعود مثل هذا الانتاج سواء من حيث المضمون أو من حيث اللغة ، وكانت تشجيعات الجمهور والاصداء التي خلفتها هذه التجربة حافزا دفعني الى الاستمرار في التجربة ابداعا ، وصقلها بالبحث الميداني المتواصل .

س : ما حصيلة هذا الاستمرار في البحث والابداع ؟

ج : اكتشفت جوانب مشرقة من تراثنا الشعبي واستفدت من ذلك ، وقد انعكست هذه الاستفادة على انتاجي الذي يربو الآن على 800 بيت شعري !

س : ما هي المقاييس التي استند اليها الذين يلقبونك بهوميروس الريف ؟ هل هي غزارة الانتاج كميا ، أم أسلوبك المميز في القصائد (اسلوب الحاكي) ، أم انتجت قصائد ملحمية بالمفهوم الحقيقي للملحمة عند اليونان ؟ واما هذا الاحتمال الاخير من حقنا ان نتساءل : هل هناك مرجع في التراث الشعبي الريفي رجعت اليه في صياغة الملحمة ؟

ج : للمتلقين حرية تلقيبي باي لقب ، واعتقد ان هذا اللقب الصق بي تجاوزا من باب الدعاية والاعجاب بطول النفس الشعري ، الا ان هناك فعلا في انتاجي ملامح الملحمة التي اشرتم اليها (أسلوب الحاكي) ، وقد كانت نتيجة تمثلي للقصائد الملحمية التي احتككت بها سماعيا في الريف ، وهنا اجيبك عن سؤالك الاخير مؤكدا ان فن الملحمة معروف في الريف ، ولا تزال هناك آثار متداولة شفاهيا في قبائل بني ورياغل وتمسمان في شكل قصائد تتحدث عن بطولات عبد الكريم الخطابي في مقاومته ضد الاستعمار .

ورغبة في اجراء مزيد من الكشف عن جوانب تتعلق بقضية الثقافة الشعبية لفائدة المثقف العادي عموما ، والطليعة المثقفة التي تهتم بهذا الموضوع في سياق اهتمامها بخلق ثقافة جديدة جماهيرية تقدمية ، اجرينا الحوار التالي مع عضوين من اعضاء الجمعية وهما الاستاذان فاروق محمد استاذ باحدى ثانويات المدينة ، وقاضي قدور استاذ مادة اللسنيات بكلية آداب فاس :

س : ان الاعلان عن مهرجان الشعر الامازيغي ـ مجرد الاعلان بغض النظر عن التنفيذ ـ يعتبر حدثا يثير حساسية لا تجهلونها ، فهل يمكن ان تحددوا الهدف من هذا المهرجان ؟

ج ـ ذ . مارزوق : اننا لا نجهل ولا نتجاهل هذه الحساسية الناشئة عن رواسب ميثولوجية ادى تراكمها الى ممارسات لا ديموقراطية على الساحة الثقافية . ولهذا فنحن نهدف ـ لا في اطار هذا المهرجان وحده ، ولكن في اطار نشاط جمعيتنا التي انجبت هذا المشروع ـ الى تصحيح مسار الحركة الثقافية ببلادنا ، عن طريق اعادة الاعتبار الى ثقافة الشعب ، أي اعادة الثقة الى الشعب بنفسه ، بفاعلياته الفكرية ، وامكانياته الابداعية . فالثقافة الشعبية في نظري هي مجموعة ممارسات مختلفة تصدر عن الجماهير ، لكن هذه الجماهير تتعرض لسلسلة من الكبت تصل الى قمع هذه الممارسات ، وتحجز في استلاب ثقافي يجعلها مجبرة على استهلاك ثقافة مفروضة عليها ، فيضاف الى الاستلاب اغتراب وازدواج في الشخصية . والآن وبعد عملية تنويم طويلة يتحمل المثقف الذي يشعر بالانتساب الى الشعب مسؤولية رفع هذا الاستلاب . اعادة الثقة اذن هدف مرحلي يستتبع السير لتحقيق هدف أعمق وهو دفع الجماهير الشعبية الى الانتاج والممارسة الذاتيين .. وفي الطريق نحو هذا الهدف نحقق مهمة القضاء على ظاهرة مرضية ناتجة عن الوضع المذكور ، وهي النخبوية الثقافية التي نشاهد آثارها السلبية متجلية في اقتصار الممارسات الثقافية على فئة تقل أو تكثر تبعا لحجم المدينة الديموغرافي ، ولكنها في القلة والكثرة لا تشكل سوى نسبة ضئيلة بالقياس الى بحر آلاف من الجماهير المهتمة .

قد تكون الحساسيات المسجلة في هذا الاطار تعود الى مسالة اللغة ، ولكننا نعلن أن تحركنا لا ينطوي على اية نية عدائية ، ولا يفرز أي موقف متشنج تجاه اللغة العربية التي هي بدورها

أحد عناصر الواقع الفكري والثقافي للجماهير الشعبية بالمغرب ، لكن التعامل مع هذا الواقع بجد وصدق يقتضي الاعتراف بحقيقتين اولاهما وجود لغة اخرى الى جانب العربية ، وثانيهما انتشار الامية التي كانت النخبوية لحدي نتائجها ، هذه النخبوية تترجم على مستوى مدينة الناضور مثلا باقتصار عدد المشاركين الذين تستوعبهم الانشطة الثقافية بالعربية على 50 مشاركا فقط ! واذا كنا نؤمن بحرية التعبير فعلينا أن نؤمن بحرية اللغة التي نعبر بها ، وعند ربط هذا المطلب بالمغرب يصبح الاعتراف باللغة الامازيغية واجبا ، ولا نعني هنا الاعتراف المبني على المجاملات العاطفية والتصورات السياسية .

د . قـاضـي : كامتداد للاشارة الاخيرة أضيف ان اعترافا كهذا الذي اشار اليه الاخ مارزوق يهدف الى تدجين اللغات غير العربية ، ان الذين يطرحون – عن حسن نية أو بدافع نفعي – الدفاع عن الثقافة الشعبية نجد استجابتهم غير كافية ، بل نجد غالبيتهم يكتبون في معزل عن واقع الجماهير الذي يدعون أنهم يدرسون أو يطورون ثقافتها ، لا تكفي التقدمية وحسن النية هنا ، الامر يتطلب النظرة العلمية ، وبخصوص حرية التعبير وحرية اللغة اقول : ان تحرير الثقافة من الاقتصاص هو الطريق الى تحرير الانسان .

س : ان أي مشروع يطرح اليوم لخدمة الثقافة الشعبية يجد نفسه متماسا مع التراث ، والتعامل مع التراث افرز على الساحة الفكرية ثلاثة مواقف : موقف سلفي تكريسي ، وموقف نفعي انتقائي ، واخيرا موقف متطرف رافض للتراث كليا ، هذا على مستوى العربية ، اما على مستوى الثقافة الشعبية فان الحكم الجاهز للاستعمال في حق كل من يتحرك في هذا الحقل هو احياء التراث ، فأي موقف تتبنون في هذا المجال ؟

ج : **مارزوق** : نحن لا نرفع شعار « احياء التراث » لاننا نعتبر هذا التراث حيا بحكم ارتباطه بحياة الجماهير التي انتجته . نحن نعمل من أجل تطوير هذا التراث لا كمادة متحفية للاستهلاك السياحي ، وانما كفاعلية انسانية ، كثقافة شعبية يمارسها الشعب – رغم القمع والاستلاب اللذين اثرا تأثيرا تختلف درجتهما من زمن الى زمن ومن مكان الى مكان – ممارسة يومية شفوية وحركية . هذه الممارسة يلاحقها تطور مواز لتطور المجتمع ، ويتشخص هذا التطور اليوم في اختراق هذه الثقافة حدود الجبل والوادي لتحقق وجودها في شكل مؤسسات ساعد على انتصابها انتشار وسائل الاعـلام .

س : يفهم من كلامكم ان تطور الثقافة الشعبية يرتكز حول رفع الاستلاب ، وانتم تعرفون ان الثقافة الوطنية علمة لم تتخلص من هذا الاستلاب ، فهل انتم واثقون من امكانياتكم – كجمعية اولا ، وكجهة ثانيا – من تحقيق هذه المهمة ؟

ج : **مارزوق** : اننا واثقون ، وثقتنا مستمدة من رغبة الجماهير وتصميمها على اثبات هويتها وحضورها . ومن هذه الثقة تشكلت لدينا قناعة بأن مشكلة الاستلاب هي مشكلة وقت ليس الا . ونحن لا ننكر تأثير الثقافة العربية ، وقد حددنا موقفنا من العربية ، ونعتقد أن عملنا من أجل تطوير الثقافة الشعبية يهم العربية نفسها الجامدة في قوالبها عدة قرون . انني لا اتفق على تجزيء الاستلاب الثقافي ببلادنا لان ذلك يعني ضمنيا اثارة الحساسيات العرقية ، فالمغاربة يشتركون في تاريخهم . ان المشكل مشكل ثقافة وتواصل ، والتواصل لا يكفي شفويا لان عملية التواصل تعتمد على طرفين : الموصل (صاحب الخطاب) ، والمتلقي أو المتوصل . والموصل لا يمكن أن يبلغ ارساليته الى كل المتلقين الا اذا كانت مكتوبة ، ومن هنا تستمد الامازيغية مشروعيتها في الكتـابـة .

س : تطرح بعض الجمعيات المتحركة في هذا الاطار شعار « الفكر الامازيغي » ، ولاشك ان هذا الشعار يجعل توجها نحو فصل العنصر الامازيغي بالمغرب عن العنصر العربي من جهة ، وعن الحضارة المغربية التي هي جزء من الحضارة العربية ، ما موقفكم من هذه القضية ؟

ج : **قاضي** وفق منظور علمي تقدمي نرى أن من المجازفة الادعاء بوجود فكر امازيغي مستقل او متميز في المغرب ، كما لا يجوز الادعاء بوجود فكر عربي منفرد في المغرب .. الا ان الذي يسمح بهذه الاطروحة المتعصبة في نظري هو الممارسات الثقافية اللاديموقراطية ببلادنا . ويتمثل ذلك في تجاهل الامازيغية كعنصر مهم في تكوين الشخصية المغربيـة .

مارزوق : هناك علاقة جدلية بين الثقافتين في تكوين الفكر المغربي الذي ليس فكرا عربيا محضا ولا امازيغيا صرفا . وبالرجوع الى التاريخ نجد ان الثقافة الرسمية فرضت نفسها وهمشت الثقافة الشعبية . ومن الخيانة لهذا التاريخ أن بعض مثقفينا المرموقين (بالعربية) يلتجئون الى المغالطة ومسخ الحقائق معتمدين على المصادر الاستعمارية ومجانبين للحقائق العلمية .

وللقضية بعد سيكولوجي يتلخص في رد الفعل .. فالعرب عندما يناقشون حضارتهم وثقافتهم القديمتين يفعلون ذلك دون الشعور بعقدة نقص أو خوف ، بينما في المغرب يقع العكس ، خصوصا من جانب العنصر الامازيغي الذي يتخوف دائما من اثارة الحساسيات العرقية .

س : يتجاذب حركة تطوير الثقافة الشعبية الامازيغية تياران احدهما لغوي يهتم بالحفاظ على كيان اللغة (أو اللهجة ؟) الامازيغية كاداة تواصل ، والتيار الثاني فكري يتجاوز الاول ويتجه نحو البحث عن « الجذور » تارة تحت شعار « الحضارة » وتارة تحت عنوان « الفكر » لخلق انسان مغربي جديد . ويرى المثقفون التقدميون في كل الاتجاهين مبالغة وافتعالا في طرح مشاكل تعتبر هامشية ازاء المشاكل الآنية الملحة على الساحة الاجتماعية ، وبالتالي فان هذين التيارين كليهما يغذيان الصراع العرقي على حساب الصراع الطبقي . فما هو موقفكم من هذا الانتقاد ؟ .

مارزوق : اننا نرفض أولا كل محاولة تستهدف الفصل بين اللغة والفكر ، ونضيف الى الرفض اصرارنا على التأكيد بأن اللغة الامازيغية في غنى عن الاحياء ، لانها حية فعلا ، ولكن هدفنا هو تطوير هذه اللغة ، وتطوير اللغة لا ينفصل عن تطوير الفكر . اما فيما يخص الانتقاد الموجه الينا من طرف المثقفين التقدميين فنحن نعتبره متعسفا وبالتالي مرفوضا . وهنا لا بد من توضيح حقيقة مهمة في اطار الوحدة وهي ان الوحدة على الصعيد الاقليمي والقومي تفترض وحدة فكرية قبل الوحدة السياسية ، مثلما ان الوحدة الترابية تتطلب وحدة وطنية ، وعندما نطرح قضية الوحدة الفكرية فاننا نؤمن ان من اهم نتائجها المرتقبة خلق ديموقراطية على الصعيد الثقافي ثم السياسي ، نحن لا نتجاهل تجربة بعض البلدان الاشتراكية التي تحتضن ظاهرة مماثلة ... اننا نؤمن بوحدة افقية تنبع من القاعدة الجماهيرية لا وحدة عمودية تفرض على هذه القاعدة ، نؤمن بوحدة تفرض نفسها عبر قناعة الجماهير الشعبية ، وذلك لن يتأتى الا في اطار ديموقراطي تتكافأ فيه فرص الممارسات الثقافية والتفاعل بين التشكيلات اللغوية المتواجدة ، ولهذا نعتبر ان المتحفظين من حركة تطوير الثقافة الشعبية الامازيغية بدعوى الخوف من تحييد الثقافة أو تحجيم الصراع الطبقي ، نعتبر انهم ينطلقون من نظرة ضيقة وفهم ساذج للصراع الطبقي الذي يركزونه في الخبز ، ناسين أو متناسين ان الصراع الطبقي لا يمكن حصره في ذلك ولا يمكن عزله عن الانسان المنتج للخبز ، وخصوصية هذا الانسان التي يستمدها من الخصوصية اللغوية والجغرافية .

قاضي : لا اوافق على التأرجح بين « لغة » و « لهجة » عندما يتعلق الامر بالامازيغية ، كما يلاحظ في سؤالكم . اننا نمارس مغالطة اخرى عندما نفرق بين اللغة واللهجة ، وأنا في هذا الصدد اتبنى فكرة « لويس جون كالفي » الباحث التقدمي في علاقة اللغة بالمجتمع ، والذي ينتقد كل التصورات العلمانية ومنها تصورات « سوسير » ، والتصورات الانتروبولوجية الاستعمارية التي توهم بوجود لغة ولهجة . والاستعمار يمارس هذه التفرقة ليفرض لغته كلغة ويقمع لغة المستعمر (بفتح الميم) ويصنفها كلهجة . يقول ل. ج. كالفي : « ان اللهجة لغة قمعت سياسيا ، واللغة فرضت كلغة سياسيا » . ومن هنا اذن يجب قلب مقولة « هذه لغة (= ايجابية) ، وتلك لهجة (= سلبية) » بمقولة « هذه لغة مفروضة ، وتلك لغة مقموعة »، التفريق اذن مفروض على اللغة من الخارج ، وليس له وجود شرعي في ذات اللغة ، انه تفريق مفروض بتدخل العامل السياسي الذي هو بدوره استجابة للواقع الاقتصادي ، وفي هذا المجال نجد انفسنا مضطرين الى القول أن هناك لغة رسمية ببلدنا ، ولكن لا توجد لغة وطنية : وانطلاقا من هذه الوضعية تصدق علينا مقولة بارت : « ان اللغة والثقافة المسيطرة تفرض مجتمعا بدون هوية » .

س : ما هي علاقة جمعيتكم بحركة بعث التراث الامازيغي بسوس خصوصا جمعية التبادل الثقافي ؟

ج : **مارزوق** : حاولنا ربط العلاقة مع جميع الجمعيات الثقافية الجادة بغض النظر عن أشكال

وأساليب خدمتها للثقافة الشعبية ، آخذين بعين الاعتبار مستقبلية الجمعية في اطار خلق ثقافة جديدة . وفي هذا النطاق اعلنا على اعمدة بعض الصحف الوطنية عن هذه الرغبة ، اما علاقتنا بالحركة في سوس فان ما تحقق منها لا يعدو أن يكون اتصالا غير مباشر ، لكن لنا موقف تجاه هذه الحركة ، وهو موقف انتقادي ، فهي حركة نخبوية ينحصر نشاطها في صالونات الرباط ولا ينزل الى ساحة الجماهير ، ولكن هذا الانتقاد لا يمنعنا من تقدير تصورهم لعملية « بعث التراث » !! . ونحن مع هذا مرتاحون الى الاستجابات الصادرة عن بعض الجمعيات في وجدة وتاوريرت (رغم اختلاف اللغة) الراغبة في التعاون من أجل تطوير الثقافة الشعبية .

س : هل يمكن تحديد موقعكم في حركة تطوير الثقافة الشعبية الامازيغية ؟

ج : **مارزوق** : يصعب تحديد هذا الموقع خصوصا واننا لم نحتك احتكاكا كافيا بالتجارب الاخرى . نحن نعيش عزلة نابعة من طبيعة العمل نفسه ، عمل تطوير الثقافة الشعبية الذي يتعرض للمضايقة والحصار .

س : الاعمال التي انجزها عمر امرير عن التراث الامازيغي تقتصر على سوس ، مما يخلف انطباعات متعددة عند المتلقي العادي . ويطفو فوق هذه الانطباعات ثلاثة انطباعات واحتمالات رئيسية :

ـ كون سوس مركز الثقل في التراث الامازيغي .

ـ وجود حاجز لغوي بين أمازيغ المغرب .

ـ وجود حاجز نفسي ناشيء عن رواسب انتروبولوجية تصنف المغاربة الامازيغ الى ثلاثة نماذج بشرية من حيث السلوك طبقا لمواقعها الجغرافية ، فهل تؤيدون هذه الانطباعات ـ الاحتمالات ؟

ج : **قاضي** : يجب اولا رفع الاسطورة عن التراث ، هذه الاسطورة التي ساهم الاستعمار في وضعها وتركيزها في سوس على الخصوص . ومن أهم من ساهموا في خلق هذه الاسطورة « اندري باسيي » و « لويس دوفوكو » واضع أول قاموس في الامازيغية ، اي انه ـ تاريخيا ـ وقع الاهتمام بسوس في الدرجة الاولى ، وتليها منطقة الاطلس في الترتيب ، في حين تأتي منطقة الريف في المؤخرة ، وهنا لا بد من ان نلفت الاهتمام الى التقسيم المفروض على المغاربة حتى من نوع الاستعمار نفسه (فرنسا ـ اسبانيا) . .

هذه الوضعية ادت الى تطور لا متكافيء على صعيد الدراسات والبحوث المهتمة بالامازيغية ولقد عمق هذه الفروق تدخل النمط الراسمالي في العلاقات الاجتماعية ، مما وفر لبعض المناطق الامازيغية فرصا للظهور على حساب مناطق أخرى . فهناك اذن ظروف تاريخية مسؤولة عن خلق الانطباع الاول وهو تغليب النصاب السوسي في المساهمة الحضارية والثقافية ، ومن هنا نعارض الانطباع الاول .

اما عن الحاجز اللغوي فيجب أن نذكر ان هناك نية مبيتة قبلية لعزل هذه الجهات البيربيروفونية عن بعضها ، هذه الجهات التي يجمعها قانون « التعدد في اطار الوحدة اللسنية »، فليس هناك فرق لغوي ، ولا تشكل الفروق النسبية في الاكسيكولوجيا (المعجم) ، وبعض التميزات الفونيتيكية حجة لاثبات الفرق ، فهذه الظاهرة موجودة في العربية نفسها حتى بعد توحدها في لغة قريش . ثم ان التجارب الميدانية تثبت ان الفروق المذكورة لا تشكل حاجزا تواصليا . فكما لا يتعذر التواصل بين متكلم باللغة الدارجة المغربية ومتكلم بالدارجة المصرية.. لا يصعب هذا التواصل بالمثل بين ريفي وسوسي ، او بينهما واطلسي ...

وفيما يخص الانطباع الثالث ارى ايضا انه من تاثير النظرة الاسطورية الى التراث ، فالحاجز النفسي المزعوم ، والمؤدي الى « التنافر » بين التشكيلات المذكورة هو من خلق الاستعمار والرجعية لتحقيق مصالح طبقية في اطار « فرق تسد » ، وعلينا ان نذكر ان هذا الحاجز المصطنع يوجد حتى بين من يتكلمون العربية ، وهو في العمق ليس حاجزا بين تشكيلات لغوية ، وانما هو حاجز بين تشكيلات اجتماعية متناقضة .

مارزوق : هناك حاجز جغرافي لا نفساني ، ويضاف الى الحاجز الجغرافي حواجز تاريخية واقتصادية . فالريف مثلا متفتح على الشمال (اوروبا) أكثر من تفتحه على الجنوب (المغرب وافريقيا) بسبب العزلة المفروضة عليه .

انجــاز محمد ابزيكــا

● مؤتمر الادباء الشباب الافروآسيويين / الما آتـا 19 الى 25 ابريل 79

بين 19 و 25 ابريل 1979 انعقد بمدينة الما آتا (الاتحاد السوفيتي) مؤتمر الادباء الشباب الافروآسيويين . شارك من المغرب في هذا المؤتمر محمد الاشعري وعبد الله راجع ، ممثلين لاتحاد كتاب المغرب ، في هذا العدد نقدم تدخل عبد الله راجع وحوارين مع كل من القاص العراقي برهان الخطيب والروائي الفيتنامي كيين .

أجمل الشعر ما لم نقله بعد
(طريق الادب الى القارىء)

ايها الاصدقاء

من العبث ان نتصور ان الابداع الادبي انتاج فردي . في اعماق كل مبدع يوجد الآخرون ، توجد كلمة « نحن » ، وفي اعماق كل مبدع يوجد الهم الانساني والفرح الانساني ، ولهذا فان المبدع حينما يمارس عملية الكتابة انما يتجاوز في مجال الرؤية ارنبة الانف . انه يتلمس حزن الآخرين وفرحهم في حزنه وفرحه . يكتشف العرق الانساني في العرق الذي يتصبب من جبينه وهو يمارس دوره في الواقع المعاش . ومن ثمة كان الادب ظاهرة ابداع جماعي ليس المبدع فيها سوى طاقة قادرة على استيعاب ما يمدها به المجتمع من أجل أن تحوله الى فعالية .

من العبث انكار هذه الحقيقة : لا مجال للالهام في الادب . صحيح أن المبدع طفل الامة ونبيها ، لكن نبوته لا تعني امتيازا خاصا بقدر ما تعني حقيقة كون الابداع قدرة مركزة في شخص غير فردي بالضرورة . ومن هنا كان الابداع مسؤولية جسيمة ، وكانت قيمة اي مبدع مرتبطة بمدى اخلاصه ومحافظته على الامانة التي وضعها المجتمع فيه ، والتي هي ان يظل على الدوام طفل الامة ونبيها .

هذه النبوة تقتضي من المبدع ان يتمتع بهوس الشعب : هذا الهوس الجميل والرائع الذي يخرج بصاحبه من الحدود الضيقة للوطن الى آفاق الانسانية التي تصارع ضد الجوع والفقر والامية ، لكن الاشكالية هنا تطرح نفسها في قدرة المبدع على احداث تواصل جذري مع القارىء .. ربما كان الامر عندكم لا يحتاج الى الكثير من طرح الاسئلة واثارة النقاش ، لان القارىء متعلم اولا ، ولانه ثانيا يملك ذوقا فنيا يمكنه من أن يقطع خطوة نحو الابداع الحقيقي ، فهو اذن قادر على ان يشارك في خلق النص ما دام قادرا على ان يتحرك نحوه .

بالنسبة الينا في دول العالم الثالث ، ليس الامر سهلا الى هذا الحد . اننا أمام قارىء يجب أن يتعلم اولا ، فهل نسكت صوت الشعر الى ان يتعلم القارىء ؟ أم نحول القصيدة مثلا الى خطاب تحريضي ؟ ان المبدع في مجتمع كهذا شخص تمكن من أن يسرق نار الحكمة ، انه شبيه ببروميثيوس في الاسطورة الاغريقية .. وهو يخوض يوميا صراعا حادا مع القوى التي تريد أن تسلبه هذه النار المقدسة أو تعمل على اطفائها .

لا اعتقد أن من مهام المبدع ان يصمت ، فالصمت في زمن النار خيانة واثبات للمتعفن والمتخلف ، الصمت يعني انك ضد القوى التي صنعت وتصنع التاريخ ، من هنا تكون الكتابة ضرورة لاعلان الانتماء وللمشاركة في صنع هذا التاريخ .

الكتابة هنا ستكون مرفوقة بنضال مستمر من أجل ان يتعلم الجميع ، ومن أجل ان يحصل الجميع على الخبز والكرامة . هذه خطوة اساسية وضرورية يقوم بها كل من المبدع والقارىء ، من أجل خلق ذوق فني قادر على استيعاب القصيدة ، لكن هذا لا يعني أننا سنؤجل القصيدة الى أن يتعلم الجميع ، فكتابات المبدع تحصل يوميا على قراء جدد هم ثمرة ذلك النضال اليومي ، هؤلاء القراء قلة قليلة بالتاكيد ، لكنها قلة تتناسل يوميا ، لانها حين تتعلم ، تعرف كيف تختار وحين تعرف كيف تختار ، تمتلك الذوق القادر على الاستيعاب وللمشاركة في صنع القصيدة الجماعية .

ان مفهوم النص التحريضي لا معنى له خارج تحقق فعلي لشروط موضوعية تعتبر أساسا لكل تغيير يحدث على مستوى المجتمعات الانسانية ، يفقد النص التحريضي جدواه خارج هذه الشروط ، وحين يتحقق الحلم الجميل يتحول النص التحريضي الى تاكتيك مرحلي فات أوانه ،

ويبقى للشعر ، شعرا ، ان نضالية المبدع من أجل محو الامية ، ودخوله الفعال في الصراع الطويل ضد قوى الشر والطغيان ، هي النص التحريضي الموقت ، والذي يمهد الطريق لخلق قصيدة يشترك في صنعها كل من المبدع والقارىء ، تلك القصيدة التي نحلم بها جميعا .

انه اختيار مرحلي لن تتخلى فيه القصيدة عن أداء مهمتها في جعل كيان القارىء تربة صالحة لاحتضان الشروط الموضوعية من أجل ان يولد الانسان المارد . لكنها لن تكون تلك القصيدة التي تدعي انها تملك مصباح علاء الدين ، لن تتملق القارىء ، لن تزكي فيه فساد الذوق ، واجمل الشعر ما لم نقله بعد .

وشكرا

عبد الله راجع

الماآتا : 23 ـ 4 ـ 79

حوار مع ونيغوييين كيين

- روائي وقصاص فيتنامي
- من مواليد 1935 بـ (ها سن بينه) بفيتنام
- الكاتب العام لفرع الأدباء الشباب التابع لاتحاد الكتاب والادباء بفيتنام
- يشتهر بكتاباته للاطفال

س : تاريخكم المعاصر حرب من اجل التحرر ، فالاهتمام السائد في ادبكم بالطبع منصب على هذه القضية ، في هذا الجو كيف كنتم تطرحون مشاكل الحياة السلمية .

ج : نحن نعرف ان الشعب الفيتنامي عاش اكثر من ثلاثين عاما يناضل من أجل تحرره ، لقد كان الكتاب وخصوصا في الجبهة يكتبون أعمال الثورة والنضال ولكنهم يملكون مشاكلهم اليومية التي لا تمت ـ ربما ـ الى عالم الحرب بصلة . ومع ذلك فمن يدقق النظر يكتشف ان كتابنا هم من العمال والفلاحين ، وفي الفرق المسلحة يوجد عدد كبير من خيرة كتابنا ، فالضرورة هنا تفرض أن الاعمال الادبية تستوعب حياة شعبنا ، لانها صدى هذا الشعب ، لاننا لا نحس بتلك الهوة التي تفصل بين الحياة السلمية وعالم الحرب ضد الامبريالية .

س : هل هناك تيارات اساسية في الحركة الادبية في فيتنام ، وهل توجد فروق جوهرية بينهـا ؟

ج : قبل الثورة في 1945 تضمن ادبنا تيارات متعددة كالواقعية النقدية والرومانسية والسريالية ، لكن بعد الثورة لم يعد يوجد الا تيار واحد هو الواقعية الاشتراكية التي يعتبر (هو شي منه) مؤسسها الاول وايضا الشاعر (طوهو) الذي لعب دورا كبيرا في تثبيت دعائم هذا التيار . لكن وجود تيار واحد لا يعني اننا نعاني من عسر التنفس كما يقال ، ففي داخل هذا التيار يختلف الكاتب عن الكاتب ، وتتميز السمات العامة التي تطبع انتاج هذا عن السمات التي تطبع انتاج ذلك .

س : كيف تنظرون الى « المحتوى » في الواقعية الاشتراكية في فيتنام ، وما الاشكال التي تجسد هذا المحتوى ؟

ج : للنثر الادبي في فيتنام تقاليد خاصة ، قبل ثورة 45 ، كان هناك كتاب كلاسيكيون (واقعيون نقديون والآن في نثرنا الواقعي الاشتراكي نستمر في تطوير هذا الاتجاه الكلاسيكي . وبالنسبة للشعر يستمر الشعراء الفيتناميون الآن في تطوير تقاليد القصيدة الفيتنامية كما ظهرت عند كل من (لوبنزو) (النصف 2 من ق. 19) ولوينترابي (ق. 15) . اما بالنسبة للاشكال النثرية والشعرية عندنا فهي مختلفة . اننا نملك تقاليد فولكلورية (اغاني شعبية ـ حكايات تاريخية ـ أساطير ...) ونترجم الآن الكثير من الاعمال الاجنبية الى اللغة الفيتنامية ، فمن جهة هناك تقاليد الفولكلور الشعبي ، ومن جهة اخرى اشعاعات الاعمال الاجنبية . اننا نهتم بهذا كله ، وهذا سبب رئيسي في تنوع الاشكال النثرية والشعرية في فيتنام . فمثلا في الشعر الفيتنامي شكل تقليدي تسميه : لوكبات (لوك تعني : 6) و (بات تعني 8) لانه في الشطر الاول توجد كلمات ست بينما يتضمن الشطر الذي يليه ثمان . كان هذا الشكل شعبيا أيام ازدهار الواقعية النقدية والاتجاه الرومانسي . لكن شعراءنا الآن

يتابعون نظم اشعارهم في هذا القالب رغم أن محتواها واقعي اشتراكي .

س : هل يمكن ان نقول ان واقعية اشتراكية يمكن أن تخرج من واقعية نقدية ؟

ج : قبل ثورة 45 كانت فيتنام تحت سيطرة فرنسا . العلاقة بين هذين النوعين من الواقعية يعود الى مسألة الوطنية قبل كل شيء . لقد كانت حياة شعبنا شاقة ، وكانت الحالة مزرية للغاية وكان الكتاب الفيتناميون قبل ثورة 45 ينطلقون ـ بسبب وطنيتهم ـ من السريالية الى الواقعية (الشاعر وين سون سابين كان سرياليا واصبح شاعرا واقعيا) . هذا انتقال طبيعي فرضه امتلاك الشاعر للحس الوطني ، وانصاته الى خطوات الجماهير ،، لكن الشاعر في انتقاله من الواقعية الى الواقعية النقدية كان يمر من مرحلة الانصات الى مرحلة المشاركة ،، المشاركة في صنع عالم جميل مناقض لما عشناه .. وكانت هذه المراحل ضرورية قبل الانتقال الى الواقعية الاشتراكية التي استقطبت كل الاتجاهات مباشرة بعد ثورة 45 . فاغلب الواقعيين النقديين قبل الثورة تحولوا بعدها الى واقعيين اشتراكيين ، ونفس الشيء يمكن ان نقوله حتى بالنسبة لاولئك الرومانسيين الذين يكتفون بطلك احلامهم : تحول وين كوم من الرومانسية الى الواقعية الاشتراكية ، وتحول نام كاون من الواقعية النقدية الى الواقعية الاشتراكية وانتقل طوغـاي (روائي حائز على جائزة لوتس) وشي لان فيان وسونديو ولوجام وآ يننو ويداس ، كلهم الى الواقعية الاشتراكية انتقالا طبيعيا بعد ثورة 45 .

س : تطور هذه الاتجاهات الادبية كان موازيا لتطور تاريخ فيتنام اذن . وهذا يقود الى التفكير في تبعية الادب للحدث التاريخي .

ج : قبل الثورة كانت لنا أشعار (طوهو) وهو رجل سياسي كتب أعمالا تنتمي الـى الواقعية الاشتراكية سنوات كثيرة قبل مجيء الثورة ، منذ 1940 كانت أعمال طوهو طليعية ، ومهدت لبروز تيار الواقعية الاشتراكية بشكل لا مجال لانكاره . اعمال (هوشي منه) كتبت في السجن وهي اشعار تنتمي الى هذا التيار. ان أغلب كتاب فيتنام تربوا في النضال ضد الفرنسيين، وبعد ذلك ، كثير هم الكتاب الذين تربوا في أحضان المقاومة ضد الامبريالية ، وفي صراعنا الآن ضد الغزو الصيني يتربى عدد كبير من كتابنا الشباب بحكم انتمائهم الى الفرق المسلحة ، ان التيارات الادبية تحرك العالم كي يزدهر . هذا ما حدث بالنسبة لاشعار طوهو وهو شي منه ، لقد حركت فيتنام من أجل أن تقترب سنة 1945 ومن أجل ازدهار زمن الواقعية الاشتراكية .

اجرى الحوار محمد الاشعري ـ عبد الله راجع ـ زينات بيطار .

آلمـا آتـا ـ 20 ـ 4 ـ 79

حوار مع برهان الخطيب

- **برهان حسن مهدي الشيخ عبد الله احمد الخطيب**
- **1944 في المسيب ، بالعـراق**
- **تخرج من كلية الهندسة العراقية فرع الميكانيكا عام 67**
- **تخرج من معهد غوركي للادب العالمي بموسكو عام 76**
- **يشتغـل الآن متـرجمـا**
- **يكتب أطروحة عن القصة العراقية الحديثة تحت اشـراف المستشـرق دانييـل يـوسـوبـوف**
- **حصل على دبلوم الدراسات العليا باطروحة تحت عنوان « دراسـة عـن القصة العراقية الحديثة ومجموعة قصص » تحت اشراف فلاديمير ليدين .**
- **المنشورات : خطوات الى الافق البعيد م ق عن آل البيت ، كربلاء 67**
  ضبـاب في الظهيـرة رواية عن دار الكلمة النجف 68
  شقـة في شارع أبي نواس رواية عن دار العودة ببيروت 78

س : نحب ان نبدأ معك حديثا عن الهم الروائي ،، لتكن البداية اذن من الفكرة التي ترى ان الرواية لا تزدهر عادة الا في مجتمعات تنتج من اجل الاستهلاك . يتضمن هذا الـرأي مفهومـا « خاصا » للعمل الروائي قد لا يتسع للكثير مما يكتب الان تحت اسم « رواية » ، ومع ذلك نجد في وجهة نظر سوسيولوجية الرواية جانبا من الصحة لا نستطيع انكاره .

ج : ازدهار أي نوع أدبي سواء كان قصة قصيرة أو رواية أو غيرهما مرتبط بطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها البلد ، القصة القصيرة تستوعب عادة الانعطافات الحادة في التاريخ ، أو الانقطاعات السريعة من الاحداث ، أي لا تحتاج الى تأمل وانما الى تفاعل عميق لعكستها ، فالقصة القصيرة تزدهر في مرحلة الانعطافات التاريخية الحادة . ولكن حينما تستقر الأوضاع، وتظهر ملامح واضحة على الواقع الاجتماعي ، يثبت العمل الروائي حضوره الشرعي ، لانه أصلح نعكس الانسان في علاقاته المتشابكة مع الآخرين ومع المجتمع ، ربما كان ازدهار الرواية تعبيرا عن استقرار في القيم الاجتماعية ، ومن هذا المنطلق نجد أنفسنا ملزمين بالاعتراف بوجاهة آراء كل من لوكاتش وغولدمان وغيرهما : فلقد تطلب ظهور البطل الاشكالي في العمل الروائي فترة طويلة من الانتاج من أجل السوق .. كما ان الرؤية المأساوية التي سادت الرواية الغربية خلال فترة طويلة من الزمن كانت وليدا شرعيا لحياة مأساوية على مستوى الحياة اليومية الغربية لفترات أطول . لكنني اود القول بأن الطبقة البرجوازية التي أكدت حضور العمل الروائي بصعودها الى مسرح الاحداث ، قد خضعت هي نفسها لتغيرات كثيرة منذ ذاك ، وسينعكس هذا بالطبع على البنية الثقافية للمجتمع ، صحيح أن المجتمع الاستهلاكي لا ينتج الا ادبا استهلاكيا ، وهذه ميزة ربما تميز الادب الغربي الآن ، لكن لا يمكن القول بان الرواية تظهر وتزدهر في مجتمعات تنتج من أجل الاستهلاك ، فقد ظهرت الرواية قبل ذلك بكثير ، وهي تؤكد الآن حضورها في مجتمعات اشتراكية لا تنتج من أجل السوق ، ان الرواية هنا تساهم في خلق الملامح الجديدة للانسان المؤهل لامتلاك الكون ، واذن فالرواية في مجتمع استهلاكي تصبح فنا استهلاكيا ، لكنها في مجتمع اشتراكي تتحول الى فن يسمو بالانسان ..

س : نود الآن ان ننتقل الى مفهوم الرواية « السياسية » . وللاستاذ عبد الرحمن منيف رأي خاص في الموضوع ، فهو يرى ان هذا المفهوم لم يتحقق لحد الآن اللهم الا في بعض الكتابات الروائية القليلة جدا . نريد أولا ان نعرف مصطلح « رواية سياسية » ونريد ثانيا ان نوضح الاسباب التي عاقت ظهور هذا اللون ان كنا متفقين مع رأي د. عبد الرحمن منيف .

ج : في اعتقادي ان جميع الروايات التي تكتب هي روايات سياسية ، لان لجميعها دلالات سياسية ، وما على الناقد الا ان يكتشف هذه الدلالات : يمكنك أن تكتب الرواية عن حوذي لم يفكر يوما في السياسة ومع ذلك سيكون لهذه الرواية مغزى سياسي كبير ، ويمكنك ان تكتب رواية عن سجين سياسي ولكنها لن تكون رواية سياسية على الاطلاق .

هل يمكنني ان افهم مما ذكرته سابقا أن رواية شرق المتوسط لعبد الرحمن منيف ليست من النوع الذي تتحدث عنـه .

ج : روايات د. عبد الرحمن منيف تعالج موضوعات سياسية نعيشها اليوم ولكننا قبل أن ندخل معمعة تسمية الاشياء بمسمياتها يجب أن نحدد معنى المصطلحات التي نتعامل بها ، فحتى الروايات التي تتهرب من تحديد موقف معين تجاه الأحداث والعالم هي روايات سياسية ، لانها تشارك من قريب او من بعيد بلا مبالاتها على الاقل تجاه هذه الاحداث ، والساكت عن الحق شيطان اخرس كما يقال .. ان ارتفاع النغمة السياسية في بعض الاعمال الروائية مؤخرا جعل الدكتور عبد الرحمن منيف يعتقد أن فجر الرواية السياسية قد بزغ الآن ، لكن علو هذه النغمة في اعتقادي مرتبط بتفاقم الصراعات السياسية في الوطن العربي وانعكاسها على وعي المثقف والروائي ، وبالتالي انعكس هذا كله في العمل الروائي ، ان د. عبد الرحمن منيف معذور حين يتخذ من نموذج « الام » لجوركي نموذجا مثاليا في تحديد مفهوم الرواية السياسية ، لكن من قال لنا ان كتابات احسان عبد القدوس مثلا ليست روايات سياسية ؟

س : ما دمنا بصدد الحديث عن الرواية السياسية نحب ان نقترب منك أكثر ، حين سألك الاخ الاشعري : أي نوع من الروايات تكتب ؟ أجبت : انني كاتب الروايات الممنوعة . هل نستطيع ان نتحدث قليلا عن مبررات منع هذه الروايات .

ج : كتبت المحاولة الاولى في « الرواية » بعد هزيمة حزيران ، وكانت عبارة عن قصة طويلة ، لكن نظام العارف الرجعي الذي كان قائما آنذاك ، كان بعيدا عن هموم الناس فلم ير في الرواية ما يعجبه فمنعتها الرقابة . ولكن بعد قيام ثورة 17 تموز 1968 ، قام أحد زملائي بمغامرة في نشر هذه الرواية دون أخذ موافقة أحد ، ولم ينتبه لهذه المغامرة احد . نشرت

قصة عنوانها « للشرف » في مجلة الكلمة عام 1967 ، لكن العدد صودر في الحال بسبب نشر هذه القصة بحيث أحيل كل من الكاتب والناشر حميد الطبعي والسكرتير موسى كريدي الى المحاكمة بحجة أن القصة ليست سوى نقد موجه الى النظام القائم آنذاك ، ولكن بعد ثورة 17 تموز الغيت الدعوى ، وبعد مرور أربع سنوات نشرت لي رواية اخرى « شقة في شارع أبي نواس » منعت أيضا ، ولكن هذه المرة ، بعد الثورة . في القصتين انطلقت من موقع انساني ، من ضميري ربما في تصوير الواقع ، ولكن كيف حدث أن أعامل نفس المعاملة في مرحلتين مختلفتين تمام الاختلاف ؟

بعد ذلك كتبت رواية « السماء السابعة » قدمت الى وزارة الاعلام بالعراق . في البداية كان في النية تعضيدها وطبعها ، ولكن حجب التعضيد عنها بسبب وجود بعض « الكتبة » من المثقفين في أجهزة الاعلام من الذين لا يفهمون من أمور الثقافة ما يوازي طموحات الثورة العربية المعاصرة .

بعد ذلك كتبت رواية « المدينة الزجاجية » اسميت فيما بعد « أزقة السماء » قدمت الى وزارة الاعلام أيضا ، لكن ردها الرسمي كان سلبيا .

انني احس باطمئنان شديد حين أصرح بكوني كاتب الروايات الممنوعة ، باطمئنان يدفعني دفعا الى التأرجح بين الاحساس بالفخر ، والاحساس بالانزعاج . ان منع رواياتي دلالة اكيدة على أنها صرخات احتجاج أولا وتهديد ثانيا .. وقد يعني ذلك عندهم أنني ما أزال مراهقا ،، لكن لا بأس : ان الابداع الادبي هو بشكل او بآخر مراهقة لن تتحول الى الرشد الا حين يتضمن المجتمع القيم التي ينادي بها هذا الابداع .

س : باعتبارك موجودا خارج الوطن منذ عشر سنوات تقريبا ، هل يمكن ان نثير معك حديثا حول الهموم الروائية هنا في الاتحاد السوفياتي ؟

ج : بسعة المفاهيم التي يقدمها العمل الروائي ، من سعة المشاكل التي يزخر بها المجتمع والواقع ، ولذلك فانه ـ أي العمل الروائي ـ يستجيب آنذاك لاهتمامات قطاع واسع من القراء . نرى مثلا ـ وهذا القول لا ينطبق على الرواية فقط ـ انه في المراحل الاولى من ازدهار الثقافة البشرية (هوميروس مثلا ـ اسخيلوس) برزت قمم أدبية استوعبت الانعطافات التاريخية في مجتمعاتها كالانتقال من نظام الرق الى أشكال اكثر تعقيدا . نرى القمة الاخرى ايضا قريبا من عصر النهضة شيكسبير : في مرحلة عصر النهضة بدأ الانسان يتشكك في الموروثات السابقة ، فكانت صيحة هاملت « أن أكون او لا اكون » تعبيرا عن هذا الوجع الروحي الذي أصاب البشرية ،، استمرت فترة الشك هذه مدة طويلة حتى ظهور دستويفسكي عندما أعلن « سقوط الايمان » ... هذه العبقريات الكبيرة انما استوعبت تلك الانعطافات التاريخية الكبرى التي مر بها الواقع البشري بقيمه فكانت ابداعاتها أعمالا فنية كبرى ووثائق تاريخية في نفس الوقت ، في مجتمع تتقارب فيه الطبقات من بعضها كثيرا ، وتغيب المشاكل الاجتماعية الكبرى ، وتتجه العقول الكبيرة الى مجالات أخرى من الابداع غير الفن ، تفقد مواضيع الرواية حدتها وضخامتها ، ولذلك من الصعب أن تظهر في مثل هذه المجتمعات روايات او اعمال تتصدى لمشاكل كبرى كالتي رأيناها عند شيكسبير ودستويفسكي مثلا ، بل ان مهام الرواية الآن تصبح لا التعبير عن الازمات الكبرى بل المساهمة في خلق معالم جديدة للانسان الجديد . ضمن هذا الاطار تدخل هموم الرواية السوفياتية في اعتقادي .

س : ان الهم القومي هو احد همومنا الرئيسية ، لماذا لم يبرز بشكل مؤثر وفعال في الرواية العربية المعاصرة ؟

ج : المثقف العربي الآن يزداد وعيه القومي ، ويدرك جيدا أنه سيظل ممزقا على مستوى الذات ما دام ممزقا على مستوى الوطنيات يدرك جيدا انه لا يستطيع أن يواجه العالم بشخصية متماسكة الا اذا توحدت أمته ، وان هذا الوعي سينعكس بالتأكيد على أعماله الفنية ، طبعا ، لا يمكن ان ينشأ شيء قبل أوانه ، أي لا يمكن ان تظهر رواية عربية ناضجة الا بتوفر الشروط الموضوعية لذلك ، متى ما اتحدت القوى التقدمية في الوطن العربي كله في جبهة موحدة متفقة على أهداف واضحة محددة ، فان ذلك سيساعد على استقرار القيم الفكرية والفنية لديه ، وبالتالي ستكون اعماله الابداعية أكثر اصالة ورسوخا .

المـا آتـا : 19 ـ 4 ـ 79 .

أولا ـ النظام الالزامي ـ مساس بحرية التدريس :

انه لمن الصعب تقبل فكرة فرض ترتيب صارم للقضايا التي يتضمنها مقرر للفلسفة ، ذلك اننا هنا بصدد مبدأ مخالف لكل تقاليد تدريس الفلسفة (كما تشهد على ذلك التعليمات الرسمية الموزعة على زملائنا في الثانويات التابعة للبعثة الجامعية والثقافية الفرنسية . تلك التعليمات التي تنص على تسلسل القضايا بالشكل الذي يرد في التعليمات لا يقيد الاستاذ الذي يظل حرا في تناوله وذلك حسب الترتيب الذي يرغب فيه) .

بالفعل ، ان ذلك يشكل شرطا ضروريا لوجود تدريس الفلسفة ، حيث أن حرية الربط بين القضايا المتعددة ، في درس الفلسفة وحرية الانتقال من قضايا الى أخرى هي التي تمكن التلاميذ والاساتذة على السواء من ممارسة التفكير ، وبدون هذه الحرية فلا يمكن التحدث الا عن حفظ للدرس عن ظهر قلب او التأطير ضمن مذهب رسمي او معتقدات واغلال (1) .

ان البحث الفردي عن « ترتيب الدلائل » على حد تعبير ديكارت يدخل في صميم كل بحث فلسفي ، وتبعا لذلك فان كل فرض لنظام من الخارج معناه الغاء كل امكانية للتفكير وتلفيق درس يبقى غريبا في القسم .

ثانيا ـ ماركسية « المدرسة » والكتاب القرآني :

من الممكن أن نعتبر بعض المبادئ من الماركسية والمادية الجدلية كمبادئ تندرج ضمن الفكر المعاصر ، وعلى سبيل المثال أسبقية الفاعلية على النظرية ، والعمل اليدوي على الذكاء ، والبنيات التحتية على البنيات الفوقية وكذا أهميته التاريخية وعلى هذا الاساس فانه من الطبيعي أن معرفة ما بالماركسية تشكل جزءا من الثقافة الفلسفية .

لكن ماذا نجد في هذا المقرر ؟

فعوض الترتيب الطبيعي الناتج عن هذه الرؤية من البداية بمعنى : تقديم البنية الاجتماعية والاقتصادية في صيرورتها ثم تليها المشاكل النفسية التي تندرج ضمن هذا الاطار الاجتماعي ، من الانفعال والابداعات الفنية والسياسية والعلمية التي اصبحت ممكنة بفعل مختلف هذه العوامل ، عوض ذلك كله نجد أنفسنا أمام سرد مجرد للمذاهب ، يليه عرض مسبق لطرق التفكير والمناهج الصورية للعلوم . لقد تمكن واضعو المقرر من القيام بهذا العمل المأثور : اختراع ماركسية استنباطية ومثالية ، ان الفلسفة عندهم تحولت الى مجرد عرض مبسط للمدارس بدل أن تكون بحثا حول الاشياء في صيرورتها .

وهكذا اصبحت المادية الجدلية ، كما أصبحت الواقعية مجرد مفاهيم ينبغي تفسيرها وليست تصورات يستلهم منها .

وهكذا يسود الاعتقاد على انه بمجرد تكرار مفاهيم معينة أمام التلاميذ فان هؤلاء سيتشبعون بمحتواها . أنهم بذلك يقتدون بطريقة « الذكر » اكثر مما يقتدون بالتفكير الفلسفي . وان النتيجة هي حتما صنع ببغوات ثرثارة بدل عقول متشبثة بالملموس .

ويتأكد لدينا هذا التصور المثالي المصدر من خلال المصدر الثاني الذي استلهم منه المقرر .

ثالثا ـ مثالية افلوطينية مفرطة تضمر الكشف عن نفسها :

فبعد تحليل الفاعلية الانسانية و « التنظيم الاجتماعي » (الصياغة للمقرر) ووضعها في نهاية المقرر ينزل العلم من السماء عند رفع الستار وبطريقة شبيهة بعملية « الخلق » الافلوطينية (عملية الفيض التي عن طريقها يخلق الواحد العقل) ، وسيعود العلم بذلك الى سمائه في نهاية القسم الثاني من المقرر ، من خلال درس بعنوان « الابستمولوجية المعاصرة ووحدة العلم » ، (غير انه يحق لنا أن نتساءل هنا : الا يعد الابستمولوجيون المعاصرون امثال : باشلار وكانغيلام من دعاة تعدد المناهج ؟) (كما تعود المخلوقات الالهية الى الواحد الاصلي) ، بعد ان يكون قد لمس بجناحه مختلف المجتمعات والافراد (ان الامر يتعلق في هذا الصدد بالدروس المنعوتة بـ : « علم اجتماع المعرفة » و « الوظيفة الاجتماعية في المعرفة ») .

لقد نسي ، بكل بساطة ، واضعو المقرر أن علم اجتماع المعرفة بالنسبة للواقعي

يكون مسبوقا بمعرفة المجتمع ، غير أنه لا بد من الاعتـراف هنـا ان الـمـجـتـمـع فـي نظر واضعي المقرر هو مجرد شيء ينبغي تنظيمه (انظر القسم الثالث) وهو ايضا مجتمع لا نشكل نحن جزءا مكونا له (انظر المسألة الاخيرة الموضوعة في المقرر : « الالتزام ، محاولة تركيب ») . ان المثقف في نظرهم يوجد فوق المجتمع ، انه يتنازل فقط عندما يرضى النزول من حين لآخر الى المجتمع ، ومن الواضح اننا هنا امام نتيجة هيمنة للمواقف المثالية التي كانت هـي المنطـلـق .

رابعـا ـ بعض مظاهر التزيين من اجل تقديم وجه باسم للغربيين :

في ظل هذه الشروط فان ما يبرر وجود تلك العناصر العصرية الواردة في هذا المقرر ، والغير المدمجة ادماجا لائقا هو اضفاء مظهر الآنية على (تعليمات) كان من الممكن ان تكون لها قيمة في بداية القرون الوسطى .

لقد قام واضعو المقرر بنقل بعض العناوين المثيرة بطريقة عشوائية عن مناقشات باريزية مثل : « البنيوية والجدلية » وهو موضوع يستحيل تناوله بالنظر الى الالتباس الموجود فـي صياغته ، (ما هي الجدلية المقصودة ؟ ان ليفي ستراوس يمارس جدلية هي اقرب بكثير مـن جدلية افلاطون ، هذا في الوقت الذي يرفض فيه جدلية سارتر وماركس .)

ان ذلك ، يقدم لنا مثالا بارزا عن مشكل لم ينضج بعد حتى يوضع في مقـرر اقسـام السابعة ـ وتوجد اخرى ـ وهي مشاكل يمكن ان تسترعي ، بكيفية غير مرضية ، اهتـمـام تلاميذنا الذين أصبحوا ينحدرون أكثر فأكثر من الاطلس الكبير أو من مدن الصفيح في الـدار البيضـاء ـ والذين لم تتم في الواقع استشارتهم في عملية وضع المقرر (2) .

فعلى العكس من ذلك ، فاننا نتأسف لحذف قضايا جديرة بالاهتمام (ومثيرة جدا) مثل : اللغـة .

في نهاية التحليل ان هذه الحزمة المتنافرة من النزعات الغامضة والمتناقضة في آن واحد تتسـم بطـابعـيـن :

1) ـ طابع رجعي : من الناحية التربوية نظرا لاعتمادها على تبسيط المـذاهب وعلـى المعجزات (نزول العلم الى العالم) ، وكذا اعتمادها على الوصف الصوري : المجتمع مجـرد مستقبـل (بكسر البـاء وضـم الميـم) .

ولا يساهـم بصفـة حقيقيـة في صنعـهـا .

2) ـ نوع من الخلط : ان واضعي المقرر يريدون فرض فلسفة فيضية (من نظرية الفيض) على الواقع العصري ، المتعدد والمتغير باستمرار ، واقع لا يمكن لتلك الفلسفة ، ان تتوافق معه

لذلك ، فانه ليس من الغريب ان تفقد الكلمات كل معنى دقيق ، اذن ما معنى « المثالية »؟ ما هي « الواقعية » ؟ ما هي « الماديـة » ؟ مـا هـي « الجدليـة » ؟ مـا هـي «الوراثـة»؟ وما هي « الغرائز » ؟ .

من المفروض اذن مراجعة هذا المقرر ، لكن ماذا يمكن أن نقترحه كبديل ؟ ان ما سنقترحه هو خلاصة لتجربة ولمجموعة من التحقيقات استغرقت عدة سنوات (3) .

ويمكن ان نوجز اقتراحنا في العبارة التالية « علينا ان نتفلسف جماعيا » .

لقد انطلقنا من المبدا الذي يقول بأن التدريس لا يكون مفيدا للتلاميذ والاسـتـاذ علـى السواء الا إذا كان بالفعـل :

1 ـ منـاسبـة للبحث بالنسبـة للتلاميـذ

2 ـ منـاسبـة للبحـث ايضـا بالنسبـة للاستـاذ

3 ـ انه لا يكون مفيدا ايضا الا اذا كانت مصادر الاخبار الضرورية لهذا البحث متعددة ومتنوعة تعتمد على القراءات ولكن أيضا على التجارب الملموسة .

4 ـ لا يكون التدريس مفيدا الا اذا تمكنا من « تحديد محتوى ما ندرسه سنويا من خلال تعميـق قضـايـا مختلفـة .

5 ـ وأخيرا لا يكون التدريس مفيدا للتلاميذ والاستاذ الا اذا كان تدريس الفلسفة مجهودا يستهدف تحديد الاشياء وليس فقط عرضا مبسطا للمـذاهـب .

ولولا مخافة أن ننعت بالشعبوية لتبنينا شعار « لنتفلسف مع الشعب » ذلك الشعار الذي يذكرنا بالكتاب الشيق لحسن فتحي والذي يحمل عنوان : « لنبني مع الشعب » .

ان الفلسفة لا يمكنها أن تكون تفكيرا في انساق فلسفية ماضية ، مهما كانت عبقرية ومهما كانت ضرورية من اجل تأسيس فكر مقبول .

ان الفلسفة كتفكير في « الاشياء » ـ أي في كل ما يدخل في حدود المعقولية ـ ينبغي ان تكون أولا وكما يبدو لنا ـ تفكيرا جماعيا في هذا الواقع المتغير باستمرار والمعقد ، تفكيرا جماعيا في المجتمع وفي صيرورة هذا المجتمع وديمومته .

اذن ما هو « الشعب » اذا لم يكن ذلك الواقع الذي يشقى في الولادة المستمرة على الدوام، ولادة لطبيعة جديدة ومجتمع جديد ؟) .

على ضوء هذه المبادئ تبين لنا أن درسا للفلسفة استرعى اهتمام التلاميذ عندما استلهمناه من منابع ثلاثة :

أ ـ الواقع السيكولوجي ـ الاجتماعي المغربي في تاريخيته وتعدد جوانبه .
ب ـ الفكر العربي الاسلامي الكلاسيكي والعصري .
ج ـ الفكر الغربي (خصوصا فلسفة العلوم والفلسفة الاجتماعية) بالاساس الفكر الغربي النقدي من القرن 16 الى القرن العشرين (دون أن نغفل جانبا من جوانبه كالفكر اليوناني القديم)

ان البرنامج والامثلة التي نقترحها على سبيل المثال فقط ، تأخذ بعين الاعتبار هذه المنابع الثلاثة .

أولا ـ مدخل الى الفلسفة :

1 ـ العقلانية واللاعقلانية في الفكر والفاعلية :

مثلا : أ ـ المؤسسات وروح العصر الموحدي (ابن طفيل وابن تومرت ، سوسيولوجيا لعقلانية وصوفيه)
ب ـ العقلانية والصوفية عند ابن رشد والغزالي .
ج ـ العقلانية والصوفية عند افلاطون وديكارت وروسو الخ ...

ثانيا علم الاجتماع :

ـ مناهج علم الاجتماع والفكر السوسيولوجي .
ـ الثبات والتغيرات الاجتماعية .

مثلا : أ ـ المجتمع المغربي : اشكاله وقواه
ب ـ النزعة « البدوية » و « المدينية » في الفكر العربي ...
ج ـ الانماط الاجتماعية عند ماكس فيبر وكورفيتش

3 ـ تقنيات واقتصاديات : الشغل ـ الملكية ـ الانتاج (الطبقات الاجتماعية) .

مثلا : أ ـ تحقيقات حول مشكل الماء ، الملكية في المغرب ، دراسات حول دخل الاسر .
ب ـ المشاكل الاقتصادية في العالم العربي (المغرب العربي) .
ج ـ مختلف نظم الانتاج في الفكر الاشتراكي تقنيات ، اقتصاد ، ومجتمعات ، مشكلة التخلف ...

4 ـ الدولة والامة :

مثلا : أ ـ النظام السياسي المغربي .
ب ـ الفكر السياسي العربي المعاصر (أنور عبد المالك)
ج ـ نظريات حول أصل الحكم منذ روسو . اشكال السلطة .

5 الاسرة :

مثلا : أ ـ الانساب ـ الزواج في المغرب .
ب ـ الفكر الاسلامي موضوع الاسرة .
ج ـ نظريات الاسرة في القرن العشرين (الاسرة الابيسية ، ايفانس ، بريتشارد ،

رادكليف ، براون) .

ثالثا ـ المشاكل النفسية في ملابساتها الاجتماعية :

6 ـ مدخل الى علم النفس : المدارس والمناهج .
7 ـ ابحاث تجريبية حول مفاهيم سيكولوجية ضرورية لفهم الشخصية المغربية المعاصرة.
مثلا : ا ـ الطفولة الاولى ، التعلم ، الذاكرة والعادة .
ب ـ الصراعات النفسية والانفعالات .
ج ـ مدركات ، صور ، لغة ، ومفاهيم ، أحكام واستدلالات .
8 ـ مبادىء في علم النفس الفيسيولوجي والبيولوجيا الانسانية :
الانسان والحيوان .

رابعا ـ ابداعات العبقرية الانسانية :

ا ـ الابداعات الفكرية .
9 ـ مبادىء في المنطق .
10 ـ الاكتشافات العلمية والمخترعات التقنية : ماخوذة من :
10 . أ ـ تاريخ الرياضيات .
مثلا : الصفر في الفكر الهندي والعربي .
10 . ب ـ من تاريخ العلوم الفيزيائية والكيميائية .
مثلا : ج ـ نظرية الضوء من ابن الهيثم الى : لويس دي بروغلي
ـ التجريب الغاليلي
ـ تصنيف العناصر عند ماندلييف
10 . ج ـ من تاريخ العلوم البيولوجية :
مثلا (أ ـ ب و ج) من السحر الى الطب المصري
ب 11 / الابداع الفني والتخيل :
ا ـ الفن المسمى « بالشعبي » . المعمار العربي الاسلامي في المغرب .
ب ـ استيتيقا الضوء في العالم العربي . (4) استيتيقا النسب .
ج ـ المقولات الاستيتيقية الاروبية . الفن المعاصر .
ب 12 / اشكالية العلوم الانسانية :
طبيعتها وتصنيفها .
مثلا : ا / و (ج) : تاريخ المغرب والضرورات التاريخية الحديثة .
ب / الفكر اللسني والجغرافي العربي الكلاسيكي .
ب / و ج بنية اللغة العربية .
اللغات السامية واللغات الهندية الاوروبية .
ج / اللسنيات المعاصرة ، البنيوية .
13 / ابداعات الارادة : الفكر الاخلاقي .
مثلا : ا / الشجاعة ، العدالة ، المسؤولية .
ب / الاسلام والفكر الاخلاقي اليوناني (افلاطون ـ ارسطو ـ الرواقيون) .
ج / فلسفة الاخلاق في الفكر الغربي المعاصر (القيم) (نيتشه) .

خامسا ـ بعض القضايا الكبرى في الفلسفة العامة : (الاستاذ غير مقيد بالنسبة لهذه النقطة)

14 / الحقيقة (الاديولوجيا والحقيقة العلمية) .
ـ الحدس .
15 / الحرية (راجع : الكواكبي ، سارتر ، هيجل ...)
16 / الواقع والله : ماذا نعني بالواقع ؟

نذكر من جديد ان الترتيب المشار اليه هنا فيما يتعلق بدراسة القضايا هو مجرد ترتيب افتراضي . ان السبب في ذلك يرجع فقط الى أنه يبدو لنا من المعقول ان تكون البداية بعلم الاجتماع .

: علي ـ اكبر ياسين

هوامش :

يتعلق الامر بمقرر الفلسفة الذي تقرر منذ أربع سنوات بالنسبة لاقسام السابعة الادبية العصرية (والذي تمت تغطيته بواسطة الكتاب المدرسي الرسمي الاخير) انظر الملحق .

(1) بالفعل ، الا يمكن اعتبار امتحان الباكالوريا مجرد اقرار لمقرر السنة السابعة (السنة السادسة سابقا) وليس اقرارا لمستوى معين ؟

(2) بالاضافة الى ذلك ، نشير الى انه لم تتم استشارة مدرسي هذه المادة ، الذين تمثلهم الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة ، رغم انه قد مضى على وجودها عشر سنوات ، هذه الجمعية التي ما فتئت تطالب بالاعتراف من طرف المسؤولين عن وزارة التعليم من اجل أن تنقل التجربة النظرية والتربوية لمدرسي الفلسفة ، الى كل عمل يهم تدريس الفلسفه .

(3) ان بنية المقرر الذي سنقترحه موضوعة اساسا لتكون اطارا علميا وتربويا واطارا خاصا لتدريس الفلسفة بالمغرب ، وسنعمل على تقديم القضايا الفلسفية وقضايا الفكر الاسلامي بطريقة تجعل الفكر العربي الاسلامي يبرز داخل الفكر الانساني بكل قوته الفلسفية والنظرية وسنكون بذلك قد قمنا بنقد يتناول عمق « الادماج » المتقلب الاطوار (ادماج الفلسفة بالفكر الاسلامي) الذي انجزه المقرر المفروض من أعلى هذه السنة (1978 ـ 1979) عن طريق اقحام بعض القضايا من الفكر الاسلامي في الجزء الاول الاكبر من المقرر، وذلك بعد ان افرغت من محتواها الفلسفي وبعد ان تم عزلها مصحوبة ببعض القضايا الفلسفية الصرفة ، والجدير بالاشارة ان هذه القضايا لا يمكن تناولها الا بعد دراسة قضايا الفكر الاسلامي وذلك باعتبار النظام العام الذي ينبغي احترامه في تناول القضايا . انه لمنطق غريب في هذا المقرر الذي يجهل ابسط الشروط الموضوعية والتاريخية للفكر الانساني .

(4) مقال « نور » في انسيكلوبيديـة الاسلام .

تنبيـه : ان الامثلة التي أوردناها هي مجرد امثلة ملموسة ، على أن مهمة الاستاذ الاساسية تكمن في **محاولة تحديد المفاهيم** (مثلا : ما هو التاريخ ؟) .

● كتب ـ ممارسات في النقد الادبي ـ يمنى العيد / محمد رضا الكافي

حول ضرورة الممارسة النظرية

لينين في « ما العمل » : « بدون نظرية لا تكون هناك ممارسة ثورية » . كلمة نظرية عند لينين تأخذ محتواها العلمي الحقيقي . اذ لا تحقق النظرية علميتها الا بقطيعة جذرية مع الايديولوجية المقابل ـ علمية ، أو المناهضة للفكر العلمي من منطلق المصالح المادية للطبقات المهيمنة . هذه النظرية تحقق علميتها **نظريا** بكشف القناع الايديولوجي الذي تتخفى وراءه العقلانية المثالية وبانتاج أسس معرفية مادية يمكن التحقيق في مصداقيتها خلال تحليل علمي لعملية الانتاج هذه ، كما تحقق هذه النظرية علميتها **ممارسة** : بتوجيه الطبقات العاملة في نضالها التاريخي ضد قوى الاستغلال والقمع والتضليل الايديولوجي . هذه النظرية التي تحدث عنها لينين هي اذن النظرية العلمية الوحيدة التي لا تطالها الايديولوجية ، أي **المادية الجدلية** .

لويس التوسير في « الدفاع عن ماركس » : « عندما يعلن لينين هذه القضية (1) ، فهو يحقق ما يقول : أي يذكر السياسة الماركسية بضرورة النظرية التي تؤسسها ، فهو يعلن في الواقع قضية تهم النظرية ، أي نظرية الممارسة عامة ، الجدلية المادية » . (2)

اقرا في مقدمة كتاب « ممارسات في النقد الادبي » ليمنى العيد (دار الفارابي ، بيروت ، نيسان 1975) هذه الجملة المنسوبة من طرف المؤلفة الى « الناقد المفكر » حسين مروة : « نحن بحاجة الى ممارسات نقدية ، لا الى نظريات في النقد وعظية . لنكتب نقدا ، ولنترك الآن مهمة تحديد اصول النقد ومنهجه ، وواجبات الناقد ، ما عليه أن يقول وما عليه ان

يدع ... يوم يصبح عندنا انتاج نقدي ، يصبح بامكاننا ان نستنتج كـل هذه المقولات النظرية ، وبشكل أصـدق » .

ربما لم يقل حسين مروة هذا الكلام بهذه الصيغة لان يمنى العيد تستعيـده ، مـن الذاكرة ـ ولو انها وضعته بين معقفين ـ . لكن هذا لا يهم لان يمنى العيد تتبنى هـذا الموقف الذي اصبح بالتالي موقفها . اقصد ان يمنى العيد تتحمل نهاياته النظرية . فليسمح لي القاريء بعد هذا التوضيح الضروري أن اطرح سؤالي الاول : هل يمكن ان تكون هناك ممارسة نظرية علمية توجه استراتيجية هذه الممارسة وتحدد عملية انتاجها وطبيعة غايتها ؟ هل يمكن ان تكون هناك ممارسة نقدية خارج نظرية علمية في النقد (3) ؟

الفكر الماركسي علمنا ان الممارسة لا تؤدي الى النتائج المرجوة ان لم تكن موجهة نظريا ، ان لم تكن ترتكز على مقدمات نظرية واضحة ، ان لم تكن بشكل مـن الاشكـال ممارسة نظرية . لان العملية النقدية هي في النهاية عملية انتاج نظري ولا يمكن بنـاء عـلى هذا ان تكون ممارسة غير مكرسة نظريا بمنهج تحليلي علمي ، أي بنظرية علمية في النقد . هذه النظرية العلمية التي توجه الممارسة النقدية لا تكون علمية (أي : ضد الايديولوجية ، لان العلم بالمفهوم الماركسي يتناقض مع الايديولوجية ، بمعنى انه ينفيها كنتاج للثقافة ماركسية ، أي بقدر ما تكون مناهضة للبنية الثقافية السائدة ومكرسة لمصالح الطبقـات السائدة ، وهي في مجتمعنا العربي : ثقافة بورجوازية اقطاعية هجينة) الا بقدر ما تكـون مـنـاهـضـة للـبـنـيـة الثـقـافـيـة السـائـدة ومـكـرسـة لمصـالـح الطبقات المسحوقة المطالبة (بكسر اللام وفتحها) بدفع حركة التحول الثوري . اذن ، كل ممارسة نقدية هي ممارسة نظرية في اساسها ، أي لا تحقق كممارسة الا اذا كانت ترتكز او ، على الاقل ، تستجيب لمنطلقات نظرية واضحة في البداية ، أي قبل الشروع في العمل ، او متحققة في حركة العمل نفسه . لا يمكن بهذا المنظور أن تكون النظرية النقدية غائبة في « ممارسات » يمنى العيد النقدية ، لان النظرية ملازمة ومزامنة للمارسة وان كانت غير متبلورة بما فيه الكفايةفي وعي صاحبة العمل .

القول باننا في حاجة الى ممارسات نقدية أكثر مما نحن في حاجة الى نظريات يكشف عن تناقض في موقف يمنى العيد من ممارستها ومن « نظريتها » النقدية ، لان هذه الممارسة متحققة في نظرية يمكن بلورتها في تحليل لاحق لمحتوى الكتاب والنتائج التي يعرضها ـ لن نقوم بهذا العمل لانه ليس في نيتنا تقديم مسح نقدي لكل ما جاء في الكتاب بقدر ما نريد توضيح المنطلق المثالي لهذا الارتداد الواعي خارج الحقل النظري والتاكيد المبالغ عـلى اهمية تراكم الممارسات في بلورة المنهج النقدي ، وكان النظرية تأتي في سياق لاحق ومتاخرة دوما عن تراكمات الممارسة وليست سابقة (في احسن الحالات) أو ملازمة (في اسوئها) لكل ممارسة نريدها ان تكون علمية ، أي ماركسية . ان التاكيد على سابقية الممارسة على النظرية يؤدي حتما الى مواقع مثالية بورجوازية تنفي عن الممارسة الثورية علميتها كحركة تحول وتحويل شاملة ، موجهة ومكرسة بنظرية مادية متبلورة وواضحة . ان التاكيد مع هيجل أن الكم ينتج الكيف يؤدي حتما الى تكريس مفهوم التراكم (وهو حجر الزاوية في الاقتصاد السياسي البورجوازي) على حساب الاقتصاد النظري المميز للنقد العلمي الحقيقي اعني ذلك الذي يسير في اتجاه / يساير حركة الجماهير .

نحن لسنا بحاجة الى تراكم الممارسة بقدر ما نحن بحاجة الى الاقتصاد النظري ، اي الى بلورة نظرية توجه ممارستنا نحو الهدف المطلوب باقل التكاليف وفي اقل وقت ممكن. اذ في التراكم اهدار للطاقات وتشتيت لقوى التحول التاريخي ، وهو يخدم مصلحة الثقافة السائدة التي تريد ربح الوقت لتركيز هيمنتها على اسس هذا التشتت .

تحدثت في الفقرات السابقة عن سابقية النظرية عن الممارسة وعن خطورة الارتداد خارج الحقل النظري وكان يجب ان أورد توضيحا حول هذا الموقف الذي قد يقرأ فيه البعض تكريسا للنزعة التنظيرية التي اضرت بالحركة الثورية للجماهير المضطهدة اكثر مما ساهمت في توجيه هذه الحركة علميا نحو الهدف المطلوب ــ الثورة .

لا ينسحب هذا التوضيح على نظرية النقد فحسب بل ينسحب بصورة عامة على كل نظرية علمية تسير في اتجاه التحول التاريخي للمجتمع البشري . وهو (أي هذا التوضيح) لا يعد اضافة شخصية لمسالة نظرية وعملية ما زالت مطروحة الى اليوم في نقاشات « المثقفين » والمناضلين الماركسيين ، بل هو قراءة « موضوعية » للعناصر الجوهرية المطروحة في هذا الملف . ربما لاحظ القارىء اني استعمل كلمة « موضوعية » هنا بمفهومها العام جدا : أي اني بصدد قراءة للمواقف والاضافات المختلفة المتعلقة بمسالة سابقية النظرية عن الممارسة والمواقع الطبقية التي افرزتها لتكريس هذا الموقف الحزبي أو ذاك . اقصد ان هذه المسألة ما زالت رهن الاختيارات الايديولوجية / الحزبية ولم تتطور بعد نحو فهم علمي نهائي يمكن للماركسيين اعتماده منهجيا خارج كل تواطوء حزبي او ايديولوجي عاسف .

ان القول بسابقية النظرية عن الممارسة يمكن أن يؤدي الى موقف ايديولوجي **مثقفي** يجعل الحقيقة **متعالية** عن الممارسة النضالية اليومية للجماهير (4) . أي يضع مصداقية النظرية داخل آليات الانتاج النظري ويقصي بذلك اهمية الممارسة السياسية اليومية . هذا الموقف المثقفي يشكل خطرا كبيرا بوضعه خطا فاصلا بين العلم (الانتاج النظري الماركسي) والممارسة السياسية (النضال اليومي للجماهير) . وهو الموقف الذي سقط فيه المفكر الفرنسي لويس التوسير عندما دعا الى **العودة** الى كارل ماركس للتحقيق النظري في مصداقية النظريات الماركسية الحديثة في النص ، في النص الاصلي (5) . هذا الموقف الذي أدى الى :

1 ـ قطع هذه الفلسفة عن جذورها المتمثلة في الممارسة السياسية الطبقية .

2 ـ اعتبار الماركسية نظرية لانتاج المعارف العلمية وفلسفة تحمل في ذاتها قوانين التحقيق في علميتها .

3 ـ اخماد صوت الجماهير وتعويض حركتها التاريخية بزخم نظري .

4 ـ التاكيد على علمية نص ماركس دون الممارسة الثورية وتقاليد الحركة الاشتراكية التي حققت نجاحات كبيرة منذ أواسط القرن الفائت .

5 ـ اعتبار العودة الى ماركس مشروطة بمفاهيم الاصل ، والنص الاصلي بما في هذه المفاهيم من مثالية مفرطة ...

التاكيد على سابقية النظرية عن الممارسة قد يؤدي مثلما هو الحال عند التوسر الى نزعة تنظيرية مفرطة تكبت التحرك الفعلي للتاريخ وتسقط من حسابها الممارسة النضالية للنص بما في هذه الممارسة من تحقيق ايجابي لعلمية النص نفسه (6) . أي ان علمية النص تتحقق **نظريا** داخل تركيب النص نفسه **وعمليا** داخل ممارسة الجماهير له . أي ان علمية النص لا توجد مطلقا في مثاليته **كاصل** ، بل توجد في تحققه التاريخي نظريا وعمليا . ان العودة الى ماركس التي يدعو اليها التوسر ليست فقط : العودة الى الاصل ، الى النص الاصلي ، الى ماركس في النص الماركسي ، وانما أيضا : العودة الى ماركس في نص الممارسة الثورية للفكر الماركسي .

النزعة التنظيرية تخفي اذن في طياتها نزعة تاريخانية ذات اساس مثالي : العودة الى المنبع الاول ، الى الجوهر و (لما لا ؟) الى المقولات اللاهوتية للكنيسة الماركسية . كما تخفي نزعة دوغمائية ماضوية تتعلق بالنص دون الممارسة الراهنة له في حركة الجماهير الآنية . وكان النص الماركسي يوجد خارج التاريخ ، اي خارج الحركة السياسية الراهنة للجماهير ، أي خارج الخصوصيات الجغرافية والتاريخية والموقع القومي والحضاري المميز لهذه الجماهير .

يجب اذن أن اسقط في دعوتي الى ممارسة نظرية في النقد الادبي كل هذه الاعتبارات التنظيرية . المفرطة . الدعوة الى ممارسة نظرية ليست فقط دعوة الى **ممارسة النظرية** ، بل هي اساسا دعوة الى **تحقيق الممارسة النظرية فعليا في اطار الممارسة السياسية الراهنة**. **كما ان الافكار** لا تاتي من السماء (ماو) فان النظرية الماركسية لا توجد ، بما هي كذلك ، الا اذا كانت مشروطة بالواقع الخصوصي والمميز لشعب ما في فترة ما من نضاله . والنظرية الماركسية التي كتبت في موقع ثوري غربي لا يمكن أن تحقق علميتها وبالتالي

او نيفا رساليتها (او عالميتها) الا اذا تحققت في شكل ثورات جماهيرية ، ليس في الغرب فحسب (الاتحاد السوفياتي) بل خارجه ايضا (الصين ، كوبا ، ايران ...) .
الممارسة النظرية العلمية ليست اذن ممارسة لنص المركزية الاوروبية بل تحقيقا تاريخيا للنص الماركسي خارج دوغمائية الحركة الشيوعية الاوروبية .

يبقى ان نلح في نهاية هذا التوضيح أن الدعوة الى ضرورة ممارسة نظرية ليس تكريسا للنزعة التنظيرية بل محاصرة لها واثباتا لخطورتها على مستقبل حركات التحرر الوطني والقومي . وكما أن تراكم الممارسة دون نظرية علمية يخدم مصلحة الطبقة السائدة التي تلعب ورقة الغموض والتعمية الايديولوجية فان تراكم التنظير دون الممارسة السياسية للنظرية العلمية يؤدي حتما الى تركيز سيطرة هذه الطبقة السائدة واخماد صوت الجماهير المطالبة بازاحتها .

15 ـ 16 ابريل 1979

هوامش :

(1) ـ القضية المذكورة في أول المقال : « بدون نظرية لا تكون هناك ممارسة ثورية » .
(2) ـ هذا هو النص الفرنسي الاصلي :

« Mais en énonçant cette, Lénine fait plus qu'il ne dit : en rappelant à la pratique politique marxiste la nécessité de la « Théorie qui la fonde, il énonce en fait une thèse qui intéresse la Théorie, c'est-à-dire la Théorie de la pratique générale. La dialectique marxiste ».

(3) ـ اقول : نظرية علمية للنقد . ولا اقول مناهج نقدية اكاديمية وضعية ، اي بورجوازية
(4) ـ يمكن أن نقدم هذا التحديد المؤقت لمفهوم « المثقفية » : هي نزعة تنظيرية تعتبر الحقيقة من انتاج نظري محض وتفرغها من محتواها التاريخي المادي ، وهي نزعة ايديولوجية « تنزه » ممارسة الجماهير عن كل محتوى نظري علمي راسمة بذلك خطا فاصلا أو (قطيعة) بين عملية الانتاج النظري وحركة الممارسة السياسية للجماهير. تعبر هذه النزعة « المثقفية » في نهايتها القصوى عن استخفاف طبقي بثقافة الجماهير وعن قلق مرضي بالتجريد النظري غير الوظيفي من وجهة نظر التاريخ السياسي .
(5) ـ هل من الضروري أن نؤكد هنا المنطلق المثالي الذي يكمن وراء هذه « العودة » (مفهوم ماضوي) الى « الاصل » (مفهوم غير علمي يجعل للتاريخ بداية ونهاية ويمرر أسطورة القطيعة المعرفية) ؟
(6)) انظر حول هذا الموضوع نقد جاك رانسيار لاعمال لويس التوسر ذات النزعة التنظيرية والدور التضليلي الذي لعبته في التاريخ السياسي للحركة الفرنسية في الستينات من هذا القرن .

L'Altusser « Pour Marx » ed. F. Maspéro - Paris 1965, p. 169.
Jacques Rancière « La Leçon d'Althusser - Collection « idées » Gallimard, Paris, /1974.

● اللواء / مجلة مسرحية مغربية

أصدر المسرحي المغربي محمد عادل مجلة « اللواء » ، تهتم بشؤون المسرح ، على مستويات متعددة ، وطنيا وعربيا ودوليا . يستحق هذا العمل كل تقدير ، لان المجلة أتت لتلبي طموح جمهور واسع من المسرحيين وهواة المسرح بالمغرب ، وهي المجلة الثالثة من نوعها بالمغرب ، بعد مجلة « الانوار » التي صدرت بتطوان ابان الاستعمار ، ومجلة « القصة والمسرح » التي اصدرها كل من محمد برادة ومحمد العربي المساري ، في بداية الستينات . عرف عن محمد عادل انه يضحي من أجل مسرح مغربي ، من خلال جمعية اللواء بفاس ، ومن خلال مشاركته في الانشطة والمهرجانات المسرحية بالمغرب ، كما أنه عمل على اصدار مجموعة قصصية لخاضي بوشتى ، ويستعد لاصدار كتابين مسرحيين لكل من محمد العراقي ، ومحمد تيمد . ما نرجوه هو الاستمرار ، ونحن نعلم كم هو صعب في هذا البلد .

● عبد اللطيف اللعبي وجائزة الشعر الدولية .

من روتردام جاءت الكلمة الصادقة هذه المرة ، يونيو 1979 ، جائزة الشعر لعبد اللطيف اللعبي . وصمتت الصحافة العربية بالمغرب وغيره من الاقطار (باستثناء جريدة « العلم » المغربية التي نكبر فيها كلمتها ـ العلم الثقافي ـ 6 يوليوز 1979) . عبد اللطيف اللعبي في حاجة الى الكلمة الصادقة ، هنا وهناك . زمان وأي زمان ! نصادق على ميثاق حقوق الانسان ، ونلقي بالشاعر في القبو ، لانه قال . لا . انه في حاجة الينا جميعا ، وها هي جائزة الشعر تاتي لتعطي الابداع بعدم الحقيقي ، وللمعتقل بعده الحقيقي . منذ 1972 وهو ينتقل من سجن لسجن ، من عذاب لعذاب ، من مرض لمرض ، وصوتنا ، اين صوتنا ؟ طالب المثقفون المغاربة في جميع مؤتمراتهم وملتقياتهم باطلاق سراحه ، طالب المثقفون العرب ، في أكثر من مناسبة ، باطلاق سراحه . من يسمع ؟ وها هو صوت الضمير العالمي يمنحه جائزة الشعر ، ولكنها ليست كالجوائز الاخرى ، انها صرخة الشعراء المبدعين الحقيقيين في العالم . ونتمادى في اللامبالاة ، بينما لا يحتاج هذا الموقف للشرح والتبرير . ليس عبد اللطيف اللعبي شاعر الصوت المفرد ، انه نحن جميعا ، صوتنا المرتفع نحو الكوكبة الاخرى ، شاعر التحرر . واحد من اكبر شعراء العالم العربي . معتقل . معتقل . اخوته في فلسطين ، في البحرين ، في الاردن ، في غيرها من مناطق العالم العربي . انه في حاجة الينا جميعا . وهنيئا لك في السر والعلن .

« البطلة »

● مواقف / ملف خاص بالحداثة

« مواقف » ـ العدد 35 ـ ربيع 1979

تظل « مواقف » كما عودتنا ان نقراها ، مجلة للحرية والابداع والتغيير . نحن نعلم . ليس تحقيق هذا المطلب متيسرا دائما في العالم العربي . يأتي العدد 35 ليعطي شهادة اخرى : لا تصدق الحرية الا بعد ان يجد التناقض مجالا للتعبير .

لهذا العدد محور خاص . هو الحداثة في الفكر والادب (الجزء الاول) . في هذا الاطار يثيرنا حوار طويل النفس (مقاربات من الحداثة) انجزه عادل يازجي مع الاستاذ انطون مقدسي . لهذا الحوار أهميته التاريخية ، فهو رصد لاهم معالم الحداثة في أوروبا ، وبخاصة في فرنسا ، منذ القرن 19 الى الآن . انه ، اذن ، لقاء مع الاتجاهات الادبية والفكرية التي تميز صياغة الابداع ، والانتاج الثقافي ككل ، من منطلق يختلف عن ارلؤية التقليدية الاوروبية للحياة ككل . رصد متسائل ، متعارض ، متعاطف . انه الانفتاح على الكتابة .

واذا كان ناصيف نصار ينظر عبر مقاله في معنى الحداثة في الفلسفة ، فان اليـاس خوري ، كمبدع قصصي وروائي وناقد متميز ، يطرح الحداثة العربية من خلال التساؤل في مقاله « الذاكرة المفقودة » . ويترجم هاشم صالح دراسة هامة للاستاذ محمد أركون عن « الاسلام والحداثة » ، أما ياسر داغستاني فقد عالج موضوع « الكتابة الروائية والحداثة » .

اضافة الى هذه الدراسات يحتوي العدد على شهادات حول الحداثة ، لكل من انسي الحاج « العالم منحلا في عالم الرغبة » ، فواد رفقه « الشعر والقصيدة » ، نسيم خوري « الحداثة وحركة الخلق المستمرة » ، جوزيف صايغ « أين الحداثة » ، كاظم جهاد « الحداثة والشعر الواحد » .

لهذا العدد دلالته ، فهو اصرار على استمرار « مواقف » ، رغم انعدام كل الامكانيات المادية ، رغم المنع في اغلب الدول العربية ، ومعها استمرار طرح أكبر القضايا الادبية والفكرية التي تحرمها الثقافة العربية السائدة أو المتواطئة معها في زمن « الانهيار » كما يقـول ادونيـس .

هذا العدد يحتاج لقراءة نقدية ، ولكن لننتظر حتى يصدر العدد 36 ، المتضمن للجزء الثاني من هذا المحور الخاص . قبل ذلك نقول ان « مواقف » ما تزال تطمئنا كيف يمكن ان تفتح امكانية أخرى لقراءة جرحنـا العربـي .

– ان المؤتمر التاسيسي للجمعية المغربية لحقوق الانسان .

– بعد استعراضه لحقوق الإنسان الاساسية في المغرب وفي كثير من مناطق العالم وما لاحظه من انتهاكات مفضوحة لابسط مبادىء حقوق الانسان وكرامته . وما تمارسه بعض الانظمة من مختلف انواع القهر – والقمع – والاستغلال ضد شعوبها ومنظماتها الوطنية والديمقراطية .

– وبعد استعراضه لكفاح شعوب العالم ضد الامبريالية والاستعمار والصهيونية المتنكرة لطموحات هذه الشعوب وآمالها .

– واعتبارا لكون نضال تلك الشعوب التحرري والديمقراطي هو جزء من حركة التحرر العالمية ضد الامبريالية وعملائها من الانظمة الرجعية التي اقامتها وفوضتها وهيأت لها السيطرة السياسية والاقتصادية لغاية تجميد المد التحرري الديمقراطي لشعوبها .

– وانطلاقا من كون المجتمع الدولي وقوى الحق والعدل والسلام في العالم عبرت ولا زالت تعبر عن استنكارها لكل انواع الممارسات والاجراءات التي تستهدف سلب و المساس بحرية الانسان وحقوقه الاساسية في غالبية بقاع العالم ، وترى في ذلك انتهاكا صارخا لمواثيق دولية، كالاعلان العالمي لحقوق الانسان لسنة 1948 – وما رسمه من مبادىء منافية للاستبداد والظلم ، والاتفاقيتين الدوليتين لسنة 1966 والبروتوكول الملحق بهما الذي أبرز بعض الاعراف لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وكذا قرارات الجمعية العمومية لسنة 1975 المتعلقة بحقوق الطفل وحقوق المرأة وحماية الاشخاص من التعرض للتعذيب وكل انواع المعاملة اللاانسانية وغير ذلك من القرارات والتوصيات الصادرة عن جمعيات وهيئات انسانية دولية غير حكومية .

– وايمانا من المؤتمر بضرورة التنديد على المستوى الوطني والدولي بكل انواع الخروقات المادية والمعنوية لحقوق الانسان في العالم ، وضرورة مساندة ضحاياه خصوصا وقد مرت ثلاثون سنة على الاعلان العالمي لحقوق الانسان .

فان المؤتمر

– يعتبر ان الكيان الصهيوني العنصري العدواني ، يتنافى اساسا مع حقوق الانسان ، ويشكل انتهاكا دائما وسافرا للحقوق الوطنية الثابتة المشروعة للشعب الفسطيني وشعوب المنطقة .

– يشجب الانتهاكات والخروق المفضوحة للحريات العامة وحقوق الانسان الاساسية في البلاد العربية ، ويطالب باطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين والمناضلين ضد الامبرياليه والصهيونيه من اجل تحقيق اهداف شعوبهم الوطنية والقومية .

– يستنكر جميع مظاهر خرق حقوق الانسان بالمغرب ، المتجلية في حملات الاعتقال والتعذيب ، والمضايقات التي يتعرض لها المواطنون ويطالب الحكومة المغربية باحترام الحريات الاساسية للمواطن كما يضمنها القانون وكما ينص عليها الاعلان العالمي لحقوق الانسان والاتفاقيات الملحقة .

– يطالب المؤتمر الحكومة المغربية باعادة النظر في التشريعات والقوانين المتعلقة بوضعية الطفل والمراة ، حسب قرارات الجمعية العمومية للامم المتحدة لسنة 1975 .

– يدين المؤتمر جميع اشكال العنصرية ، والميز العنصري لكونها تمس كرامة الانسان وتتنافى مع ابسط مبادىء حقوق الانسان .

– يندد بالمعاملة التي يتعرض لها المغتربون في اوروبا ، والاقليات العنصرية في الولايات المتحدة الامريكية .

– يدين الاضطهاد والقمع والتقتيل الذي تتعرض له شعوب جنوب افريقيا ونمبيا وزامبابوي وكل انواع التسلط ضد حقوق هذه الشعوب في التحرر والاستقلال والانعتاق من العنصرية .

... [illegible] بكل المناورات السياسية والعسكرية الهادفة الى سحق ثورة الشعب الايريتري ، وتطويق تطلعاته في الحرية والاستقرار .

يدين كل المناورات الخارجية التي تتعرض لها ثورة الشعب الايراني وقواته الحية وكل المؤامرات التي تمارسها القوى المضادة لرغباته في بناء مجتمع ديمقراطي متحرر من كل انواع الاستغلال والسيطرة .

5) يستنكر المؤتمر مظاهر خرق حقوق الانسان في الشيلي وسحق الطاقات المادية والمعنوية لشعبه على يد الطغمة العسكرية الفاشستية .

6) يدين المؤتمر كافة مظاهر القهر والاضطهاد التي تمارسها الانظمة الرجعية الفاشستية في كل من نيكاراغوا والارجنتين على شعوب هذه الـدول .

ـ يعبر المؤتمر عن تضامنه المطلق لكفاح الشعوب الافريقية في نضالها التحرري ضد الميز العنصري والاستعمار والاستغلال ونضالها من أجل فرض احترام حقوق الانسان .

ـ يؤكد المؤتمر مساندته لثورة الشعب الايراني .

ـ يحيي نضال الشعب الايريتيري المشروع وكفاحه المسلح من أجل بناء مجتمع حر مستقل .

ـ يؤكد المؤتمر تضامنه مع شعوب الارجنتين والشيلي ونيكراغواي وقواهـا الوطنيـة والديمقراطية في كفاحها ضد الفاشستية والديكتاتورية ، ويطالب بمناسبة نداء القوى الوطنية للتضامن مع الشعب الشيلي باطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين والديمقراطيين الشيليين واحترام ارادته في اقرار نظام ديمقراطي وفي الانعتاق من الهيمنة الفاشيستية المدعمة من طرف الامبريالية الامريكية ومخابراتها المركزية .

ـ يطالب المؤتمر الحكومات العربية باحترام الحقوق الاساسية لشعوبها وضمان الحريات العامة والغاء كل القوانين التي تمنع أو تحد من حرية الصحافة والرأي والتعبير والتجمع ووجوب اطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين والنقابيين الوطنيين ، ويوصي المكتـب المركـزي بالتنسيق من أجل هذه الغايات مع المنظمة العربية لحقوق الانسان العربي .

ـ يوصي المؤتمر المكتب المركزي بالعمل على فضح كل مظاهر خرق حقوق الانسان التي تتعرض لها شعوب العالم وذلك على المستوى الوطني والعربي والدولي وعقد مؤتمرات ولقاءات وندوات من أجل تحقيق هذه الاهـداف .

ـ يدعو المؤتمر المكتب المركزي بالتنسيق مع كافة الهيئات الوطنية والعربية والدولية من اجل القيام بالدور الفعال الهادف الى الدفاع عن الحريات العامة الاساسية في العالم مع استعمال كل الوسائل لذلك كتأسيس لجن تقصي الحقائق لكل انتهاك لها وتكليف مدافعين لمؤازرة ضحايا خرق حقوق الانسان .

ـ يطالب المؤتمر كل دول العالم التي لم تصادق على الاعلان العالمي لحقـوق الانسـان والاتفاقيتين الدوليتين لسنة 1966 والبروتوكول الملحق بهما الى الانضمام اليها فورا .

ـ واذ يسجل المؤتمر مصادقة الحكومة المغربية مؤخرا على الاتفاقيتيـن المتعلقتيـن بالحقوق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ويطالب بالانضمام للبروتوكول الملحق بهما بالغاء القوانين وايقاف الممارسات التي تتنافى مع مضامين هاتين الاتفاقيتين والعمل من أجل احترام المواطن المغربي كيفما كان انتماؤه الثقافي والسياسي والفكري .

ـ يطالب المؤتمر جميع دول العالم بالغاء كافة القوانين الاستثنائية التي تنطوي علـى انتهاك لحقوق الانسان وحرياته الاساسية وتبني قرار مؤتمر باريس لسنة 1973 المتعلق بتنظيم حملة من أجل الغاء التعذيب واحترام قرار هيئة الامم المتحدة لسنة 1975 المتعلق بمنع ممارسة كل انواع التعذيب وغيرها من انواع المعاملة اللا انسانية المهينة لكرامة الانسان .

23 يونيو 1979